孟子學案

郎擎霄著

孟子學案目次

附錄

孟子學案

第一章　孟子傳略

第一節　孟子之姓氏

孟子，鄒人也。名軻，人稱之曰孟子。

史記列傳：『孟軻，鄒人也。受業子思之門人。道既通，游事齊宣王，宣王不能用。適梁，梁惠王不果所言，則見以爲迂遠而闊於事情。當是之時，秦用商鞅，楚魏用吳起，齊用孫子田忌，天下方務於合從連衡，以攻伐爲賢。而孟軻乃述唐虞三代之德。是以所如者不合，退而與萬章之徒，序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。』

魯公族孟孫之後。

按趙歧曰：『孟子魯公族孟孫之後。』

其字幷未聞。

王應麟困學紀聞云：『孟子字未聞。漢書注云：「字子車。」孔叢子雜訓篇云：「子車。」注：「一作子居。居貧坎軻，故名軻，字子居。亦稱子輿。」今觀史記則未嘗有，疑皆附會。』

第二節　孟子之籍貫

史記孟荀列傳云：「孟軻，鄒人也。」斯言爲後世所公認，然因後人解釋此「鄒」字之不同，故有所爭議。有謂孟子爲魯國人者，據趙歧云：

『孟子本魯公族，後徙於鄒，遂爲鄒人。其葬母於魯者，蓋孟孫世爲魯卿，則祖墓當在魯。太公孫五世反葬於周，孟子亦猶行古之道也。』（孟子題辭解）

此不過謂孟子爲魯之後，未嘗認定爲魯人也。而否認孟子爲魯人者，亦有其人，惟閻若璩主張最爲有力，其說亦甚精確。彼云：

『又按史記孟子列傳：「孟子鄒人也。」──鄒爲今山東兗州府鄒縣。張爾公大全辨載一說曰：「孟子所生之鄒，非戰國穆公之鄒國，乃春秋孔子之鄒邑也。故說文云：鄒，孔子之鄉，索隱云：鄒，魯地名，又云：本邾人，徙鄒故，其證也。」又曰：「史記稱孟子鄒人，猶稱子路卞人也之類，」又引自齊葬於魯，爲魯人之證，余請一言以折之曰：「吾之不遇魯侯，」豈有欲國之臣民，而敢斥言其國與尙哉，兒子詠方十歲，前對曰：「祇云近聖人之居，未云生聖人之鄉，』殆又一切證云。（孟子生卒年月考）

又孟經國所言，足爲本論之根據，如云：

『鄒魯密邇，左傳魯擊柝聞於鄒是也。故孟子方有距聖人所居甚近之語。又云「交得見於鄒君，可以假館，願留而受業於門，」如謂鄒都魯邑，則祇有魯君，而鄒君何爲者？』（閑道集）

由此觀之，孟子或係孟孫氏之後，生於鄒國，似屬可信。近人有謂：『一、非子上說「……鄒魯之士，縉紳之士……」──鄒魯相提並論，並且放鄒字在魯字之上，可知鄒魯必是兩國名，鄒絕不是

魯之下邑。二鄒魯既不是國和下邑之關係，那孟子本書上，又明明載着鄒與魯鬨，穆公在孟子跟前問計，是可推出孟子生的鄒地，就是穆公的鄒國了。』所論亦甚近理。

第三節　孟子之家庭

孟母最有名，三遷斷機故事，幾婦孺皆知。

列女傳母儀篇云：『鄒孟軻之母也，號孟母。其舍近墓，孟子之少也，嬉遊爲墓間之事，踴躍築埋。孟母曰：此非吾所以居處子。乃去舍市旁，其嬉戲爲賈人衒賣之事。孟母又曰：此非吾所以居處子也。復徙舍學宮之旁，其嬉遊乃設俎豆揖讓進退，孟母曰：眞可以居吾子矣。遂居。及孟子長學六藝，卒成大儒之名，君子謂孟母善以漸化，此三遷之事也。』

趙岐孟子題辭稱其夙喪父。陳鎬闕里志薛應旂四書人物考遂謂孟子三歲喪父。周廣業辨之曰：

『趙氏題辭云：「孟子生有淑質，夙喪其父，幼被慈母三遷之教。」及注後題辭前題云：

「孟子前喪父約，後喪母奢，前後雖無定時；然以士大夫三鼎五鼎之言推之，相隔必不甚久遠。」禮曰：喪從死者祭從生者。祭以三鼎，則喪父在爲士之後甚明。其時年蓋四十餘矣。題辭所謂夙喪者，亦以父先母歿耳，非必幼孤也」

王復禮又曰：

「若前喪在三歲，則豐嗇非所自主，倉安得譖之。蓋孟父實未嘗卒，其三遷斷機，或者父出遊，慈母代嚴父耳。」

由周廣業王復禮之言，則孟子三歲喪父之事，頗疑其非實。而孟父在，家庭教育之責任，乃委之。其母，則父出遊之臆測，亦爲或然之事實。相傳孟父激公宜，孟母仉氏。續文獻通考乃謂孟子娶田氏，生子睪。皆未知所據。

第四節　孟子之教育

孟子少受母教，長受孔家之純儒術化。孟子行爲哲學中之自反說；爲其處世最和平之方法。

韓詩外傳載孟子出妻事：

> 『孟子妻獨居，踞。孟子入戶，視之。白其母曰：「婦無禮，請去之。」母曰：「何也。」曰：「踞。」母曰：「何以見之？」曰：「我親見之。」母曰：「汝乃無禮也！非婦無禮，禮不云乎？將入門，問孰存。將上堂，聲必揚。將入戶，視必下，不掩人不備也，今汝往燕私之處，入戶不有聲，令人踞而視之；是汝之無禮，非婦無禮也。」於是孟子自責。不敢去婦。』

可見孟母之粹於道德，而孟子異日在行爲哲學中所持之自反說，有由來矣。

孟子在戰國時爲純正儒家。孟子自言：『乃所願則學孔子也。』又曰：『予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也。』蓋不曾開明宣言予爲儒教徒也。惟孟子究受業於何人，尙待考證。有謂受業子思者：

> 趙岐題辭曰：『長師孔子之孫子思，治儒術之道，通五經，尤長於詩書。』孔叢子等書亦有是說。

> 毛奇齡四書賸言曰：『王草堂謂史記世家子思年六十二，孔子卒在周敬王四十一年，伯

魚先孔子卒已三年，向使子思生於伯魚所卒之年，亦止當在威烈王三四年之間，乃孟子實生於烈王四年，其距子思卒時已相去五十年之久，又謂魯繆公曾師禮子思，然繆公即位在威烈王十九年，則史記所云子思年六十二者或八十二之誤，若孟子則斷不能親受業也。」

王草堂以孔子子思孟子之生卒年歲考之，孟子斷不能受業子思。即謂子思年六十二者係八十二之誤，則孟子亦在童子之時，未能受業子思。

有謂受業子思之門人者：

史記列傳云：『受業子思之門人。』索隱云：『王劭以人爲衍字，則以軻親受業孔伋之門也，今言門人者乃受業於子思之弟子也。』

是說較爲可信。至云子思之門人爲誰？則亦無從稽考。然孔門傳授分二支派：一爲曾子，曾子傳之子思，子思傳之孟子。一爲子夏，子夏傳之馯臂子弓，馯臂子弓數傳而至荀子。曾子資性剛毅，所謂君子儒也。子夏資性敏慧，有近名之習，所謂小人儒也，觀孟子巖巖氣象，屢稱曾子子思之剛

毅，其進。退。出。處。大。都。相。類，則。固。其。嫡。系。也。

善乎韓昌黎之言曰：「孔子之道，大而能博，門弟子不能徧觀而盡識也，故學焉而得其性之所近。其後離散，分處諸侯之國，又各以其所能授弟子，源遠而末益分。惟孟軻師子思，而子思之學，出於曾子，自孔子沒，獨孟軻氏之傳得其宗，故求觀聖人之道者，必自孟子始。」斯言信不誣也。

第五節 孟子之生卒

孟子生卒，尚無確證，說者紛歧，自不一致，有謂八十四者（孟子譜），有謂七十四者（禮樂錄），有謂九十七者（據廿馭麟說），有謂九十四者（據陳士元說）。然據孟子譜之歲數爲可靠，學者多依此推定其生卒年歲，其卒之年，不但孟子譜推定於周赧王二十六年，即廿馭麟亦云，卒於赧王壬申（二十六年），孟經國之孟子傳略從孟子譜，並注云：

「君薨然後稱謚，魯平公卒於十八年甲子，梁襄王卒於十九年乙丑，孟子猶及見之，則譜稱壽八十四之說是也。」

至其生年，說者紛紛，據近人陳顧遠所考，分爲四派：

『一、闕里志說：「孟子生在安王十七年。」潘彥登孟子生日考云：「疑是安王十七年，譜（孟子譜）訛安爲定，訛王爲三，」周廣業孟子四考從之，廿馭鱗亦謂孟子生在安王丙申（十七年）。彼輩主張之理由，有謂是譜訛。但安王十七年是丙申，譜稱爲己酉，不可解。有謂孟子卒在赧王十三年或十四年，與八十四之數相差不遠，但孟子書本是他自己寫成大綱的（胡適之哲學史大綱上也說及，若孟子是他自己作的，這裏頭旣稱魯平公底謚法，孟子譜底話似乎相差不遠，我以爲孟子一書，卽準不是孟子親手完全編成的，其大要綱節，實是孟子寫就的。）死在魯平公以前，何以能知其謚法，有謂死於赧王壬申，壽九十七，此說亦無充分根據。』

『二、陳上元謂：「孟子當安王時，定字爲安字之誤。」任啓運駁云：「愚按安王有己亥無己酉，若謂生於安王之己亥，則孟子壽當九十四矣，亦與譜不合。」這是將孟子譜證陳說底錯，孟子譜可靠與否，難說，鈞臺所語之根據，亦未能十分充足。』

「三、元張頷孟母墓碑記云：「據鄒公廟碑云：孟子後孔子三十四年，時周定王三十七年」此說爲陳鳳石等駁倒。至於孟子譜云，孟子壽八十四年，生於己酉年，都言己酉是定王三十一年，不免自相矛盾。」

「四、陳鳳石云：「孟子生卒，史記不載。據孟子譜稱卒於周赧王二十六年壬申，壽八十四歲。留青日札聽雨紀談與孟子譜並同。獨其所生之年，孟子譜謂在周定王三十一年，日札紀談又作定王三十七年，陳士元謂在安王，瞿九思謂定王崩後三十餘年孟子乃生，諸說不同。惟三遷志云「當在烈王四年己酉」，蓋自赧王二十六年遡烈王四年，孟子年適八十四，況此年距孔子生一百八十年，距孔子卒一百零八年，與孟子自言由孔子而來百有餘歲亦合」（閑道集。）任啓運對定王三十七年說，亦駁云：（孟子譜云……定王三十七年己酉四月二日孟子生。按竹書周定王止二十八年，一誤也。定王有己亥，無己酉，二誤也。謂生於定王之己亥，則孟子壽當一百五十四，尤必無之事也。」（四書約旨）

最後一說，比以上各家，似乎可靠。然己酉兩字之根據，卻是由孟子譜來的，此說對於孟子譜固有功效，對於孟子之生年之推定，仍無多大之供獻。因孟子譜自身是否實錄，無人敢斷，又焉能將其作為考據之目標。不過將陳鳳石所云之「孟子自言由孔子而來百有餘歲」之語，與孟子死之年，並下文遊梁之年，合推之，孟子之生卒雖不敢依三遷志云在烈王四年，然亦相差不上五六年耳。

第六節　孟子之遊歷

周室日衰，王綱弗振，諸侯互相并吞，尙權謀，故自命為智者，均去遊說諸侯，以取卿大夫之位，蘇秦張儀之徒為尤著者。而孟子甘於澹泊，守道樂貧，更周遊而救世。所述堯舜之道，所言仁義之理，所發民貴之義，當時各國君民多有受其感化者，而道終不能行，良可惜也。茲將孟子歷遊齊梁宋滕諸國，略為考定：

孟子遊梁之時，當在惠王後元十五年。

史記魏世家云『惠王三十五年，卑禮厚幣，以招賢者，而孟軻至梁。』林春溥云：「魏世家稱惠王三十七年孟子至梁，今以七篇證之，殊誤。孟子時年三十七，而惠王稱之曰叟，不合一也。惠王未稱王，而孟子稱之曰王，不合二也。時梁未南辱於楚，喪地亦未至七百里之多，不合三也。按竹書紀年『惠成王三十六年改元稱一年，自是又十七年乃薨。』據此則襄王九年獻上郡十五縣以謝秦者，實惠王之後元八年，所謂喪地七百里是也。襄王十四年楚破魏襄陵，得八邑，實惠王之後元十三年，所謂南辱於楚是也。其明年秦復伐魏，取曲沃平周，而新論載攻梁惠王謂孟軻曰：『先生不遠千里，辛辱敝邑，今秦攻梁，先生何以禦乎？』則孟子至梁，當在是年。時公孫衍張儀俱在魏，二人互相傾軋，故有對景大夫語，亦一證也。又二年，惠王卒，襄王立，而孟子去梁，此其確然可證者也。史公未考惠王有改元之事，故不得不繫孟子至梁於三十五年，致種種不合。通鑑既從竹書以正其失，而仍從史至魏之年，直至襄王卽位，載孟子見梁襄王說，竟似孟子在梁十八年之久，則猶未免襲誤耳。（閑道集年表註）

陳鳳石云：『孟子至梁，當在是年（後元十五年）以此時孟子年已五十二矣。故王稱孟子曰叟。趙註，叟，長老之稱，猶父也。若以三十三年乙酉計之，孟子年僅三十七，惠王年長以倍，而父之乎？』

至孟子遊歷之程序，有清一代學者有所考證。閻若璩云：『蓋生爲鄒人，晚始遊梁，繼仕齊，爲卿。久之，歸鄒，又入宋，以樂正子故，至魯，終至鄒。……』（孟子生卒年月考）又任啓運云：『顯王……四十六年戊戌，齊封其弟嬰於薛，十月齊城薛。……此所謂齊人將築薛者也。據此而推，則孟子少居鄒，有鄒與魯鬨，孟子對穆公語。自鄒如宋，有滕文公見孟子道性善說。自宋歸鄒，有滕文公使然友來問喪語。文公禮聘孟子，孟子之滕，有論井地及闢許行並耕語。慎靚王二年，孟子在梁反於鄒（按此有誤）……齊宣稷下館，廣招賢者，孟子至齊，見王於崇，退至於平陸。……王命孟子爲賓師，館於雪宮。孟子母卒，歸葬於魯，反至於嬴。……慎靚王六年孟子去齊居休，（反鄒疑在此際。）……休地屬潁川當在宋境，或聞其將行王政，故往覯之，見其行暴，故去之，由薛反魯也。有答萬章陳臻說。』（孟子考略）

第二章　孟子書考證

第一節　孟子七篇

古人之書，每有後人改竄附益，加以兵燹蟲魚，殘損尤多，故讀周秦以前之書，非經校勘，幾弗能讀，六藝百家皆然，而孟子何能獨異？孟子七篇，又外書四篇（今取傳本爲外書今已佚；有謂僞書，詳見下節。）有謂孟子自作者，有謂孟子與弟子共作者，有謂弟子所記經孟子删改成者，有謂門弟子作者。說者紛紜，人各異義。惟是書則分爲七篇：

一、梁惠王，

二、公孫丑，

三、滕文公，

四、離婁，

五、萬章，
六、告子，
七、盡心。

計二百六十一章，三萬四千六百八十五字。（趙岐孟子題辭）（據焦循孟子正義云：音義標梁惠王上七章，下十六章；公孫丑上九章，下十四章；滕文公上五章，下十章；離婁上二十八章，下三十二章；萬章上九章，下七章；告子上二十章，下十六章；盡心上四十七章，下三十九章。共爲二百五十九章，校此題辭所云少三章。……實有三萬五千四百一十字，較趙說多七百二十五字。詳考趙注孟子文與今本不差，蓋誤算也。）包羅天地，揆敍萬類，仁義道德，性命禍福，粲然靡所不載。帝王公侯遵之，則可以致隆平，頌淸廟；卿士大夫蹈之，則可以尊君父，立忠信；守志厲操者儀之，則可以崇高節，抗浮雲。有風人之託物，二雅之正言。可謂直而不倨，曲而不屈，命世亞聖之大才者也。（題辭）趙岐之贊，孟子足能當之。

至於七篇之作者，根據歷代學者之所論，特列舉如左，幷加以證實。

一、言孟子自作者　朱熹曰：『觀七篇筆勢如鎔鑄而成，非綴緝可就。』（朱子全書）閻若璩云：『七篇爲孟子自作。……論語成於門人之手，故記聖人容貌甚悉。七篇成於己手，故但記言語或出處耳。』（孟子生卒年月考）金履祥引王文憲曰：『孟子與齊宣王問答首章，開闔變化，精神超越，而元氣不動，非門人所得傳，此是傳不得處。』（孟子集註）郝敬云：『論語章法簡短，故是後人記錄。孟子文章長展，非他手可代，正是孟子手筆。』

二、言孟子與弟子作者　司馬遷史記列傳云：『孟子乃述唐虞三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒，序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。』風俗通義窮通上云：『又絕糧於鄒薛，困殆甚，退與萬章之徒，作書中外十一篇。』趙岐孟子題辭云：『孟姓也。子者，男子之通稱也。此書孟子之所作也，故總謂之孟子。』

三、言弟子所記經孟子刪改成者　董叔重嘗問朱子云：孟子之書，趙岐謂其徒所記，今觀『七篇』文字，筆勢如此，決是一手所成，非『私論』比也。然其間有『孟子道性善，言必稱堯舜，亦恐是其徒所記，孟子必嘗略加刪定也。』

四、書門弟子作者　韓愈云：『軻之書。非軻自著。既沒，其徒萬章公孫丑相與記軻之言耳。』（昌黎文集）姚信亦云：『孟子之書將門人所記，非自作也，故其志行多見，非惟教辭而已。』（士緯）林愼思云：『弟子共記其言，不能異軻意。』（續孟子）

總之：孟子一書，固由孟子自作，但以後門人因推重師長，不忍其言語，從此散亡，故將平日所言精確之語，與孟子己所述之經歷，輯成一書。又孟子當時所書者，大都重在事實方面，故梁惠王公孫丑滕文公諸章記載頗多，由此可信凡涉於事實者，確爲孟子之手筆也。

第二節　孟子外書

孟子外書四篇，（性善辨，文說，孝經，爲政，）非孟子自作，乃後人僞造。史記列傳祇載孟子七篇，趙岐孟子題辭亦云：『孟退而論集所與高弟弟子公孫丑萬章之徒，疑難答問，又自撰其法度之言，著書七篇，又有外書四篇，性善辨，文說，孝經，爲政，其文不能宏深，不與內篇似，似非孟子本眞，後世依倣而託之者也。』

漢書藝文志，孟子十一篇，併外書計之。劉歆七略，亦標出外書名目，但劉歆以秦作僞書著所言。自不能信。況司馬遷距孟子時代甚近，且亦未述之，而治至八九十年之久劉歆始道及之，自屬非實。又査七篇已入大內，爲何獨遺四篇於民間？此一疑。七篇文氣一致，而此四篇則反是，此二疑。秦焚經書，孟子尚列子部，既未遭焚，焉能將一書分爲兩書？此三疑。

關於外書僞造之論證，丁杰之孟子外書疏證，翟灝之四書考異孟子外書言之最詳，茲不再贅。

第三章　孟子時代之背景

第一節　諸侯攻伐

周行封建，王綱弗振，故內有諸侯爭雄，外有異族入寇，干戈弗息，民無寧日。且中央政府無權以治天下，故諸侯互相爭霸，由爭霸而用兵，由興兵而需餉；以致橫行暴斂，取諸民而不義。故孟子曰：

『今之諸侯，取之於民也，猶禦也。』（萬章下）

此與老子所云：『民之飢，以其上食稅之多，是以饑。』又何以異？況孟子之時代後老孔百餘年，而春秋時代所有軍國侵略，豪強兼併，罪惡之模型，至戰國更加擴充，人民之痛苦，與其生活之不安，較春秋時代爲尤甚。孟子曰：

『狗彘食人而不知檢，塗有餓莩而不知發；人死，則曰非我也，歲也。』（梁惠王上）

「庖有肥肉，廐有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。」（梁惠王上）

「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。」（離婁上）

其痛罵比起馬克斯克魯泡特金諸輩之口調，未見得那個激烈些。孟子時代之背景，亦可見一斑。當時既以攻伐爲賢，諸侯爭伐，愈加厲害。梁惠王因好戰之故，東敗於齊，長子死焉，西喪地於秦七百里，南辱於楚。既受如此慘禍，應須自悔。豈意彼不惟不悔，而首次晤孟子，即問「何以利吾國？」欲使孟子示以富國強兵之法，而孟子痛恨攻伐，故譏其無仁心也。齊宣王亦然，欲闢土地，朝秦楚，莅中國，撫四夷。所以孟子謂之曰：欲得此欲望，是緣木而求魚也。滕一小國焉，介乎齊楚兩大國之間，竭力以事大國，終無補於害，由是可見強凌弱，衆暴寡，甚至強與強爭，弱與弱戰，此誠當時之景象也。

諸侯之與人戰，除武士外，尚重權謀之士，黃金美女，博其歡心。當是時，秦用商鞅，齊用田忌，魏用李悝，所謀不外富國強兵，戰勝弱敵，而張儀蘇秦之徒，專遊說諸侯，使相攻伐爲職志。孟子曰：

『今之事君者曰：「我能為君辟土地，充府庫。」今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。「我能為君約與國，戰必克。」今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求為之強戰，是輔桀也。由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。』（告子下）

人民助桀為虐，非為民賊，當時權詐之風，亦可見一斑耳。

第二節　暴政橫行

前節所述孟子時代諸侯攻伐情況，政治昏暗，不問可知。諸侯既以惟利是圖為主張，橫行暴斂，取之於民（古時收稅什分取一，甚輕微者，而此時則收大半之稅）然人民不徒盡納稅之責任，尚須有當兵之義務。且法律既不能治權富之人，而反為權富者之護符，是以人民之生命，等於草菅，即人民之財產，亦無所有權焉。孟子曰：

『古之為關也，將以禦暴。今之為關也，將以為暴。』（盡心下）

往昔設置關津，爲禦暴者，而今之設關，非特注重於稽査，且從征稅上着眼。

其事君者，又助紂爲虐，推波助瀾，逢君意以順其惡。孟子曰：

「長君之惡其罪小，逢君之惡其罪大。今之大夫，皆逢君之惡。」（告子下）

且也，彼輩搾民脂膏，以供其揮霍。孟子曰：

「說大人則藐之，勿視其巍巍然。堂高數仞，榱題數尺，我得志，弗爲也。食前方丈，侍妾數百人，我得志弗爲也。般樂飲酒，驅騁田獵，後車千乘，我得志，弗爲也。在彼者，皆我所不爲也。」

（盡心下）

是知臣下如此，君必有甚焉。如臺池篽囿之類，難以盡述。民困既不蘇，尙虐民以自樂。孔子曰：

苛政猛於虎。孟子曰：率獸而食人，此之謂也。

第三節　異端并作

春秋而後，儒分爲八，小人儒，賤儒，俗儒，皆次第出現，祇談儒家之末節，而忘孔道之大體，墨子

之非儒，非無因也。故孟子時以聖人不作爲嘆，隱然思繼孔子之志願承儒家之道統負荷而起說諸侯，此皆思救民於水火之中，作儒家之砥柱者耳。嘗曰：「當今之世，舍我其誰哉」亦可見其抱道自重。（閻若璩云孟子學孔子）救世之心誠切矣。惜當時其與同調者鮮，且又有楊朱墨翟之徒，大唱「爲我」「兼愛」之論，恰與其學說相反，故駁之曰：

「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。楊墨之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾爲此懼，……能言距楊墨者，聖人之徒也。」（滕文公下）

可見楊墨之勢力當時是異常偉大者，儒家幾無對敵之策，所以孟子悍然拒之。其餘如許行陳仲子之徒，亦在孟子排斥之列。許行因主張人君應與百姓幷耕而食，饔飧而治，使與孟子分工之意不合，故遭孟子反對，陳仲子因不滿意於家庭之制度，故亦遭孟子斥駡也。

梁任公有言：楊朱爲老子弟子，見於列子，距楊朱即以距老子也。周秦諸子雖多，其宗旨不出

老墨兩派，當時最名，幾與孔子敵者，亦爲老墨兩派。故距老墨，卽所以距諸子也。故曰辭而闢之，廓如也。此孟子傳教之功也。（飲冰室叢書讀孟子界說）

第四節　社會情況

國君以攻伐爲賢，臣又助虐，暴政橫行，強梁兼併，加之以飢荒不免，則人民之困苦顚連也極矣。故孟子曰：

「民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。」（公孫丑上）

「凶年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣。」（梁惠王下）

「奪其民時，使不得耕耨，以養其父母。父母凍餓，兄弟妻子離散。」（梁惠王上）

「今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。」（梁惠王上）

「若殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也。」（梁惠王下）

『世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。』（滕文公下）

由是觀之，當時社會壓迫情狀，已瞭如指掌矣。

第四章　孟子之中心學說——人性論

第一節　人性論之發凡

湯誥曰：「惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性。」自天而言，則謂之降衷，自人受此衷而言，則謂之性，中土言性，此其嚆矢矣。繼是以還，言性之說自詩烝民至周秦諸子，漢、唐、宋、明、清諸儒，無慮百十，章太炎氏辨其同異，析爲五家。

「儒者言性有五家，無善無不善，是告子也，善是孟子也，惡是荀卿也，善惡混是楊子也，善惡以人異殊上中下，是漆雕開，世碩，公孫王充也。」（國故論衡辨性上）

梁任公氏辨之曰，則有三義。

「孔子言性也，有三義，據亂世之民性惡，升平世之民性有善有惡，亦可以爲善可以爲惡，太平世之民性善。荀子傳其據亂世之言，宓子，漆雕子，世子傳其升平世之言。孟子傳其太

平世之言。（讀孟子界說）

然告子之說，受孟子駁，已難存在。楊子王充二家，亦僅折衷孟荀之論，無甚宏旨。故儒者言性，要推孟荀。

孟荀之言性，既本於孔子，惟孔子於性之爲善爲惡，未及質言，至孟荀而始分爲二。孔子曰：

『性相近也，習相遠也。惟上知與下愚不移。』（論語）

孔子亦本於商書：『惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性。』恆即相近之義，相近近於善也，相遠遠於善也。（顧炎武日知錄）曲沃衞嵩曰，孔子所謂相近即以性善而言，若性有善有不善，其可謂之相近乎？如堯舜性者也，湯武反之也，若湯武之性不善，安能反之以至於堯舜邪？湯武可以反之即性之說，湯武之不即爲堯舜而必待於反之，即性相近之說也。孔孟之言性一也。（日知錄）

孔子又曰：

『生而知之者，上也，學而知之者，次也，困而學之，又其次也，困而不學，民斯爲下。』（論語）

言普通人，皆可以學而知之也。又曰：

「人之生也直，罔之生也幸而免。」（論語）

卽孟子之性善。又讀詩至天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德，則嘆爲知道，是已有偏於性善說之傾向矣。孔孟論性相同之處頗多，關於此點陳澧言之甚詳：

「性善之說，與性相近習相遠正相發明。心之所同然者何也？謂理也，義也，性善也。聖人先得我心之所同然耳，性相近也。富歲子弟多賴，（阮文達公云：賴猶嬾也）凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也，習相遠也。所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，性善也。非獨賢者有是心也，人皆有之，性相近也。賢者能勿喪耳，習相遠也。雖存乎人者，豈無仁義之心哉？性善也。平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，性相近也。梏之反覆則其違禽獸不遠矣，習相遠也。孔孟之言若合節符也。」（東塾讀書記）

儒家言性，除孔子外，則爲子思，其以道德爲原於性，曰：

「天命之爲性，率性之爲道，修道之爲教。」（中庸）

言人類之性，本於天命，具有道德之法則，循性而行之，是爲道德，又曰：

『誠者，天之道也，誠之者，人之道也。』（孟子離婁篇也有此語，誠之作思誠）自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。』（中庸）

（惟天下之至誠。爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。』（中庸）

人的天性本來是誠的，若能依著這天性做去，若能充分發達天性的誠，這便是『教』，這便是『誠之』的功夫，所謂『誠』者即是發達個人的本性，是已有性善說之傾向，爲孟子所自出也。

第二節　孟子之性善論

孔子之有教無類，亦含有性善之意，要自孟子而其說始大明，故孟子爲性善論之宗也。滕文公篇稱：『孟子道性善。』孟子之主性善也審矣。然孟子之言性善，其主旨僅曰，性可以爲善，初不

作凡性皆善或必善。公都子之問性善也，述說凡三，曰：「性無善無不善」，曰：「性可以爲善，可以爲不善」，曰：「有性善有性不善」，皆與性善異。孟子惟答曰：

「乃若其情，（崔灝孟子考異引四書辨疑云「下文二才字與此情字上下相應，情乃才字之誤。」又據胡適按孟子用情字與才字同義，告子篇「牛山之木」一章中云，「人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？」又云：「人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉，此豈人之情也哉，」可以爲證。）則可以爲善矣。乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智非外鑠我也，我固有之，非思耳矣。故曰求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（告子上）

是則孟子所謂善，乃情之可以爲善也；情者性之動，寔人情之所向，有可以爲善者在。溯流窮源，因以窺性之可以爲善，此則孟子性善之說也。

然則何以見其情可以爲善乎？孟子曰：如象之性誠惡矣，乃若見舜而忸怩。此便是其情可以

為善。滕文公篇又曰：「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑，他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其顙有泚，睨而不視。」有此之發生，亦便是其情可以為善耳。故孟子性善有三種之解釋，如聖人之性是純全善者，尋常人之性是皆有善者，惡人之性是皆仍有善者，故說性善，即是此理，謂人無不善，亦係此理。後儒懷疑孟子者，則不明孟子性善之定義者矣。

孟子言性善為人所共有者，觀其言曰：

「人皆有不忍人之心……所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」（公孫丑上）

此言惻隱之心，人皆有之也。又曰：

「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。嘑爾而與之，行道之人弗受，蹴爾而與之，乞人不屑也。」（告子上）

此言羞惡之心，人皆有之也。又曰：

「紾兄之臂而奪之食則食，不紾則不得食，則將紾之乎。」（告子下）

此言辭讓之心，（此據公孫丑，告子上作恭敬之心）人皆有之也。又曰：

「蓋上世嘗有不葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚，中心達於面目。蓋歸反虆梩而掩之。掩之，誠是也。則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」（滕文公上）

此言是非之心，人皆有之也。孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。」又曰：「人之所以異於禽獸者幾希，」意卽指此數者。故曰：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。」夫此四者，雖不過人情之所向，然旣表於外，則其內自必有其源，是卽所謂性善也。苟性之不善，尙何有惻隱羞惡辭讓是非之心乎？

關於此點，繆鳳林氏有疑問曰：惻隱羞惡辭讓是非之所以合於性善者何耶？曰以其合於仁義禮智故。觀其言曰：

「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」

（公孫丑上）

又曰：

「惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。」（告子上）

由前之說，則惻隱羞惡辭讓是非之心，爲仁義禮智之端，擴而充之，則有不可勝用矣。由後之說，則惻隱羞惡辭讓是非之心，即爲仁義禮智，保而勿失，則無往而不宜矣。孟子曰：「人之有四端也，猶其有四體也，」又曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」是則無論仁義禮智之端（即四端）與仁義禮智，皆爲人所固有。仁義禮智，世所以爲善者也，而皆爲人性所固有，性之所以爲善也。孟子性可以爲善之根據大要如是。

第一項　人的本質同是善

上文引孟子一段中的「才」，便是材料的材。孟子叫做「性」的，只是人本來的質料，所以孟子書中「性」字「才」字「情」字可以互相通用。孟子之大旨只是說此天生之本質，含有善的「可能性」。如曰：

「大人者，不失其赤子之心者也。」（離婁下）

將此句說得淺近一點，就是配得稱為大人的，是因為他未嘗喪失他從母胎帶來的一個善性。是種眞情之流的善性，孟子用兩比喻描寫出之，第一以孩提的心理為證：

「孩提之童，無不知愛其親者。及其長也，無不知敬其兄也。」（盡心上）

第二以常人心理為證：

「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」（公孫丑上）

二三歲之孩提知愛其母，敬其兄，普通常人又皆有同情心，在孟子觀之，認為性善之絕對鐵案，無疑義矣。（關於此點，近人有批評之者云，這二個比方是否可以確切斷定性善，又是一個很大的問題。母之愛子，是根於生殖之繼續，所以母之視生下的孩提，即如前在腹內的一塊肉。她這樣強烈愛子之情，實無可出其右者。那二三歲的孩提，得着這一位母親的抱負乳養，總可認識她幾分。那末這種不能自立的孩提，對於這種可依賴的母親，自然要十二分的愛她。若把這個孩提從生下抱給他乳媼保養，到了二三歲自然是不愛生他的母親，而愛他的乳媼。知敬其兄，亦由朝

夕相處，或受其助給，或受父母之教訓，若是自客地歸來的兄，他能自知去敬他嗎？推究這愛敬的源委，未始非因利己的緣故，而發生的。再就常人之同情心而論，究其起首也未始非一個利己心罷了。何以見得呢？蓋見人的困害，思即而救之者，其初不過要棄去己心內之悲感，而求己心內之喜悅罷了。豈是起首有利他的心在裏面嗎。肇肯按如此懷疑，誠不知孟子性善之眞義也）茲再將人的本質所含，是那幾項善的可能性，述之如左：

（甲）人同具官能　孟子以爲人之秉賦於天，無不具有耳目口鼻，亦莫不舉相似也。以此推知人無不有心，而心亦莫不相類。故曰：

「故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：「不知足而爲屨，我知其不爲蕢也。」屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同耆者也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然，至於子都，天下莫不知其姣也；不知子都之姣者，無目者也。故目

口之於味也，有同耆焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。於心獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故禮義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（告子上）

心既相似，則聖人之心，亦衆人之心，聖人之心悅禮義，則衆人之心，亦必悅之，彼以此知人性之本善也。

（乙）人同是善端　孟子對於善性為先天的，彼以孩提之心理作研究之資料。故曰：

「人之所不學而能者，其良能也。不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者。及其長也，無不知敬其兄也。（盡心上）

又曰：

「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」（告子上）

又曰：

「大人者不失其赤子之心者也。」（離婁下）

孟子以爲這種的心，皆係生而固有者。故曰：

『仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也。』（告子上）

董仲舒曰：『性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善。』此孟子之善，此語言孟子之大旨切當，孟子言人性本有種種善端，有觸卽發，不待教育。如曰：

『人皆有不忍人之心。……今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，義之端也，辭讓之心，禮之端也，是非之心，智之端也。人之有是四端，猶其有四體也。』（公孫丑上）

此我所固有之善性，可顯明其爲絕對之本性，因不論何時何地，是磅礴充塞於人心內。如此之主張，是與心內如素紙，染蒼則蒼，染黃則黃，以爲善惡皆是由感覺上與經驗上得來之主張，絕端相反耳。尚有一層，孟子以爲先天的善性，無論其是聖賢如堯舜，不肖如丹朱，頑惡如瞽瞍和象，

究。其。內。心，仍。是。相。同。凡人類只有一樣同具的心，仁義禮智，皆固有之。故好善惜惡，好正惡邪，是出乎自然的。惟愚人蔽於邪，致不知禮義。但賢愚之別，又果何在乎？一、因理・義・之・好・有・深・淺，二、因・能・存・其・固・有・之・性・與・否，此即有賢愚判別之故也。據是種原理，好似超經驗派的倫理說，人之心本爲生而得之，然其初爲簡單之胚胎，以後漸次發展，因人之良心，必待發展，所以個人非但能保其固有之良心，毫無差異，然而是非之意識，於是乎異矣。復次，孟子所謂先天固有之善性，是否如進化派主張，一切皆是生物族類歷代相積之經驗，最後則直覺之能乃顯，因此固有的性，是吾人之祖先從其無始以來經驗化成了特有之遺傳；換言之，就是是否由原始人類即有像如此之善性，或是由祖先的經驗加增，良心的遺傳亦加增，而得此善性乎？若想著孟子那時的時勢地位，可武斷下去，孟子是說何時何地人的固有善性的同的。第一、孟子那時想不到達爾文之進化論之學理，彼言必堯舜，看古人勝今人，其心目中，并無遺傳概念。第二、孟子的先天性善說，以爲稟天之性，淺言之，就是上帝給我們的，此乃著者對於孟子人同具『善端』之意見，是非未敢意斷。

（丙）是非之判斷是直覺的　孟子以爲性是善的，又是先天的，則是非以爲自然而知耳。

所謂仁義禮智根於心，此是非之判別，便可將根心之四端作標準，故不學而能，不慮而知，何要何經驗。人類之情欲，皆係受制於此良知良能之善性，判斷其動機邪正，以爲行爲的準的，正者是之，邪者非之，故在理性中之是非心，可以做意智中之法律。康德將此直覺的東西稱爲「無上命法」。有「無上命法」在人心中，可以非求原因而能解釋，無獎勵而能勸爭。故孟子曰，孩提愛親，及長敬兄，又謂，見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心，非以內交於孺子之父母及要譽於鄉黨朋友，蓋以無經驗之孩提而愛親敬兄，便是不求原因而能解釋，以路人而援救患者，便是無獎勵而能勸爭，此全與康德直覺說相同者也。

（丁）人同具良知良能　所謂良知，即與生俱來之道德知識也。胡適之曰：孟子的知識論，全是「生知」(knowledge a priori)一派，所以他說四端都是『我固有之也，非由外鑠我也。』四端之中，惻隱之心，羞惡之心和恭敬之心，都近於感情的方面，至於是非之心便近於知識的方面了。孟子自己都不曾有這種分別，他似乎把四端包在『良知良能』之中，而『良知良能』卻不止這四端，如曰：

「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者。及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。（盡心上）

良字有善義。孟子既然把一切不學而能不慮而知的都認爲「良」故曰：

「大人者，不失其赤子之心者也。」（離婁下）

仁義本人之良知，而衆人之所以不知爲仁義者，以爲情欲所蔽而失其性。然有時受外力之感誘，亦能發見於不覺。

孟子所謂良知良能者，卽是大人不失之赤子的心。此種赤子之心，以先天的本善，具於赤子之時，不論何時何地，皆能表現出之，如愛親敬兄等是也。老子亦有此意曰：「含德之厚，比於赤子。」又曰：「復歸於嬰兒。」斯語可見老子於赤子之本能異常重視，其所以與孟子異者，卽老子要人返於赤子，孟子則要人由赤子之心，加以擴充，此爲老孟不同之要點耳。孟子所謂良知，如芥菜子的小胚胎，仍要賴教育修養之功，以擴充之。若僅守其赤子之本能，縱使不至消沈磨滅，又豈能發揮光大之乎？故應須盡心修養赤子之本能。如曰：

『盡其心者，知其性也；知其性，則知天也。』（盡心上）

又曰：

『山徑之蹊間介然。用之而成路。爲間不用，則茅塞之矣。』（盡心下）

此是說若不將其所具善的本能引伸而擴充之，則邪惡必來蒙蔽，則其天良亦因而虧損矣。

孟子此種盡力以光大良知良能，不愧彼謂吾善養吾浩然之氣。總之，孟子之教訓，於吾人修養之工夫，實最有力之名言也。

以上四端，係互相表裏，一種連貫之學理。一言以蔽之，不過性本善三字而已。

性既善矣，爲何又有惡乎？曰此乃孟子性善論正面之根據，尚有反證三則，以爲人之所以陷於惡者，一則由於環境之不良，二則由於自暴自棄，特於下分述之：

第二項　人之不善皆由於『不能盡其才』

胡適之云：人性既然是善的，一切不善的，自然都不是性的本質，孟子以爲人性雖有種種善的可能性，但是人多不能使這些可能性充分發達，正如中庸所說：『惟天下之至誠，爲能盡其

性。」天下有幾個這樣「至誠」的人？因此便有許多人漸漸的把本來的善性湮沒了，漸漸的習成惡人，並非性有善惡，只是因為人不能充分發達本來的善性，以致如此，所以他說：

「若夫為不善，非其才之罪也。……或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（告子上）

推原人所以「不能盡其才」的緣故，（參見胡適中國哲學史大綱）約有下列數種。

（甲）受環境之影響　環境之能力，足以轉移個性者，據生物學家云，不能順應環境之生物，必遭淘汰。此為進化之定例。此可見環境壓迫物性之能力甚重大也。但此不過物體非去順應環境，故結果是死亡。人類亦然，而且除了自然的環境外，同時又須順應人事方面的環境。此人事方面之環境，如人與人之交接，於生存的關係上，愈發利害過於天然。所以人類必要求適應於此環境。如此結果，社會反為個人之主人，則作主的社會起了變化，個人自然不能不隨著變化耳。孟子曰：

「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙，激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」（告子上）

彼謂人之作惡，全由環境之引惑力，與性無關也。故設喻以明之。又曰：

「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫麰麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，浡然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。」（告子上）

人性固善矣，遇富歲之年，豐衣足食，管絃嘔啞，焉能禁其不媱乎？因歲之年，人肉相食，轉徙流離，焉能禁其不暴乎？是以陷溺其心者，實因其環境之使然，此所以有惡之起源無疑矣。

（乙）自暴自棄　良好環境之中，亦有不善之人，如以堯爲父，而有丹朱；以舜爲父，而有商均；以周公爲弟，武王爲兄，文王爲父，太姒爲母，而有管蔡；則由於自暴自棄之咎，亦非性之不善也。彼又喻之曰：

「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希。則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而

以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？』（告子上）

此證明自暴自棄，亦非本性不善之論也。又曰：

『自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。』（離婁上）

如此人有自己暴棄自己的可能性，不肯向善，則不可救耳。但外界之勢力，還有時可以無害於本性，卽以舜之一生為例：

『舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。』（盡心上）

（丙）由於『以小害大，以賤害貴。』　尙有一個『不得盡其才』之原因，係由於『養』得錯耳。孟子曰：

『體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。』（告子上）

那一體是大的貴的？那一體是小的賤的？孟子曰：

『耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也，此爲大人而已矣。』（告子上）

其實這種議論，大有流弊。胡適之評之云：人的心思不獨立於耳目五官之外的，耳目五官不靈的，還有什麼心思可說？中國古來的讀書人的大病根正在專用記憶力，卻不管別的官能，到後來只變成一班四肢不靈，五官不靈的廢物。

第三節　荀子之性惡論

與孟子性善論最相反者，莫如荀子之性惡論，昔人每謂孟荀兩趨極端者也。蓋性惡一篇，言『人之性惡，其善者僞也。』凡九見，其見於他篇者稱是。如今先述其性與僞之界，次及其立說之根據。荀子曰：

『凡性者天之就也，不可學，不可事。』（性惡篇）

又曰：

『不可學不可事之在天者謂之性（依顧千里校）可學而能，可事而能之在人者謂之僞，是性僞之分也。』（性惡篇）

又曰：

『生之所以然者謂之性。生（依王先謙校）之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好惡喜怒哀樂，謂之情。情然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之僞。慮積焉，能習焉而後成，謂之僞。（正名篇）

是則所謂性者，先天固有者也，僞者後天人爲者也。荀子謂人之性惡，其善者僞者，即謂吾人先天所固有者皆惡，其善也，有賴於人爲耳。胡適之亦云：『性只是天生成的，僞只是人力做的。（「僞」字本訓「人爲」。）後來的儒者讀了「人之性惡，其善者僞也」把「僞」字看做眞僞的僞，便大罵荀卿，不肯再往下讀了。所以荀卿受了許多冤枉。中國自古以來的哲學家都崇拜「天然」過於「人爲」，老子孔子墨子莊子孟子，都是如此。大家都以爲凡是「天然的」都比

「人爲的」好。後來漸漸的把一切「天然的」都看作「眞的，」一切「人爲的」都看作「假的。」所以後來「眞」字竟可代「天」字，而「僞」字竟變成「譌」字。獨有荀子極力反對這種崇拜天然的學說，以爲「人爲的」比「天然的」更好。所以他的性論，說性惡的，一切善都是人爲的結果。這樣推崇「人爲」過於「天然，」乃是荀子哲學的一大特色。』

第一項　性惡論之根據（天然說）

荀子性惡之說，自有其根據，茲分述如下：

（甲）根據衆人之心理　彼意目欲極色，耳欲極聲，衆人之常情，不待學而能成也，以此知人性之本惡。

一曰人之性生而有好利疾惡與耳目之欲。

『今人之性，生而有好利焉；順是，故爭奪生，而辭讓亡焉。生而有疾惡焉；順是，故殘賊生，而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉；順是，故淫亂生，而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，（按此以性情混言，禮論篇同，儒效篇則二者有別其言曰「性也者，吾所不能

爲也，然而可化也，情也者，非吾所有也，然而可爲也，」又以師法爲人之大寶，而師法者，所得乎情，非所受乎性。）必出於爭奪，合於犯文（從俞陰甫校）亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」（性惡篇）

二曰人之性飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休。

「今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。今人飢，見長而不敢先食者，將有所讓也。勞而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也。然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」（性惡篇）

三曰人之性好利而欲得。

「夫好利而欲得者，此人之情性也。假之有弟兄資財而分者，且順情性，好利而欲得，若是，則兄弟相拂奪矣。且化禮義之文理，若是，則讓乎國人矣。故順情性，則弟兄爭矣。化禮義，則

讓乎國人矣。……夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴。苟無之中者，必求於外。故富而不願財，貴而不願勢，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲爲善者，爲性惡也。」（性惡篇）

四曰人之性偏險而不正，悖亂而不治。

「故古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治。故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之；使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治而禮義之化也。今當試（王先謙：法當試，猶嘗試也）去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚（王念孫謂：倚，立也。）而觀天下民人之相與也。若是，則夫彊者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」（性惡篇）

言聲色之好，不學而能，禮義之教，強學而始知，衆人之心理，無不如此，即人之性本惡而非善也。

（乙）根據禮義之起源　彼意人性苟善，則先王不必制禮義以化其性。禮義之興，因人無分而爭。無分而爭，非性惡之鐵證乎？故曰：

『人生而有欲。欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂。亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長。是禮之所起也。』（禮論篇）

又曰：

『性善，則去聖王，息禮義矣。性惡，則與聖王，貴禮義矣。故檃栝之生，為枸木也；繩墨之起，為不直也；立君上，明禮義，為性惡也。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。』（性惡篇）

又曰：

『凡古今天下之所謂善者，正理平治也。所謂惡者，偏險悖亂也。是善惡之分也已。今誠以人之性，固正理平治邪，則有惡用聖王，惡用禮義矣哉？雖有聖王禮義，將曷加於正理平治也哉？今不然，人之性惡。故古者聖人以為人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之

立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治，而禮義之化也。』（性惡篇）

此是謂人的天性有種種情欲，若順情欲爲之，定出惡事，可見人性之本惡。因人性本惡，故必須有禮義法度，「以矯飾之情性而正之，以擾化人之情性而導之，」方可以爲善。是以人之善行，全依人爲也。綜其所言，謂性可以爲惡，而仍不足以破性可以爲善。

第二項　性善論之根據（人爲說）

（甲）人之爲善，由於積靡所成　夫可學而能，可事而成者謂之僞。積靡所成，卽由環境之善，積僞而化其性也。故曰：

『聖人積思慮習僞，故以生禮義而起法度。然則禮義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。』（性惡篇）

又曰：

『凡所貴堯禹君子者，能化性，能起僞，僞起而生禮義。然則聖人之於禮義，積僞也，亦猶陶

埏而生之也。用此觀之，然則禮義積僞者，豈人之性也哉？……天非私曾騫孝己，而外衆人也。然而曾騫孝己獨厚於孝之實，而全於孝之名者何也？以綦於禮義故也。』（性惡篇）

又曰：

『今使塗之人伏術爲學，專心壹志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。』（性惡篇）

皆明積靡之足以移性，則謂『習俗移志』者此也。

（乙）人之爲善，由於心能主宰　人亦嘗有處惡劣環境之中，而能爲善者，則因心能制性，而不能性所惑，能遠見利害，而不僅圖目前也，故曰。

『心平愉，則色不及傭，而可以養目；聲不及傭，而可以養耳；蔬食菜羹，而可以養口；麤布之衣，麤紃之履，而可以養體；居室廬庾，葭槀蓐，尙机筵，而可以養形。故無萬物之美，而可以養樂；無勢利之位，而可以養名。如是，而加天下焉，其爲天下多，其和樂少矣。』（正名篇）

是所謂『重己役物』不惑於性，而自得於心者也，其能爲善者，亦非人之性也。

第四節　孟荀性論之異同

孟言性善，荀言性惡，雖各有異義，自豈一轍，然仍殊途同歸，異中有同，是所言不外去惡成善之道，大有功於人類也。

孟荀論性，皆因根本觀點不同，其實立意不謀自合。胡適云：

「孟子把「性」字來包含一切「善端，」如惻隱之心之類，故說性是善的。荀子把「性」來包含一切「惡端，」如好利之心，耳目之欲之類，故說性是惡的。這都由於根本觀點不同之故。孟子又以為人性含有「良知良能，」故說性善。荀子又不認此說，他說人人雖有一種「可以知之質，可以能之具，」（此即吾所謂「可能性」）但是「可以知」未必就知，「可以能」未必就能。故曰：「夫工匠農賈，未嘗不可以相為事也。然而未嘗能相為事也。用此觀之，然則可以為未必能也。雖不能，無害可以為。然則能不能之與可不可，其不同，遠矣。」（性惡篇）例如「目可以見，耳可以聽。」但是「可以見」未必就能見得

「明，」「可以聽，」未必就能聽得「聰。」這都是駁孟子「良知良能」之說。依此說來，荀子雖說性惡，其實是說性可善可惡。」

前節曾引正名篇曰：『生之所以然者謂之性。生之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好惡喜怒哀樂，謂之情。情然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之僞。慮積焉能習焉而後成謂之僞。』是則所謂性者，先天固有者也。僞者後天人爲者也。荀子謂人性惡，其善者僞也，即謂吾人所固有者皆惡，其善也，有賴於人爲耳。然觀其立論之根據，則又不能無異辭矣。觀其言曰：

『故枸木，必將待檃栝烝矯然後直；鈍金，必將待礱厲然後利；今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治。古者聖王，以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。使皆出於治，合於道者也。』（性惡篇）

『故陶人埏埴而爲器，然則器生於陶人之僞，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之僞，非故生於人之性也。聖人積思慮習僞，故以生禮義而起法度。然則禮

義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。……夫陶人埏埴而生瓦，然則瓦埴豈陶人之性也哉。工人斲木而生器，然則器木豈工人之性也哉。夫聖人之於禮義也，辟亦陶埏而生之也。然則禮義積僞者，豈人之性也哉。』（性惡篇）

繆鳳林曰：此言與告子『以人心爲仁義，猶以杞柳爲桮棬』之說同一謬誤。夫性之能善，以其可以爲善，而其爲善也，初不待戕賊其性以爲善也。若夫枸木之有待於檃括烝矯然後直，鈍金之有待於礱厲然後利，與夫埴之有待於埏而生瓦，木之有待於斲而生器，則皆被動之事，惡足以與人之爲善相比。木不能自爲工人，土不能自爲陶者，豈人亦不能自爲禮義法度乎？卽謂禮義之與法度之起，皆有賴於聖人，然聖人固亦人也，聖人之性，固與人無殊也。性惡篇曰：『故聖人之所以同於衆，而不過於衆者，性也。』又曰：『凡人之性，堯舜之與桀跖，其性一也，君子與小人，其性一也。』前言不可學不可事之在天者謂之性，所謂不可學與不可事，荀子亦有明確之解釋曰：『今人之性，目可以見，耳可以聽。夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳。目明而耳聰，不可學明矣。』吾人推之原始之禮義法度，初非世所有，而皆生起於聖人。是則原始之禮義法度生於聖人

之不可學不可事之性也明矣。聖人之性旣與人無殊，則人人性中皆有禮義法度，皆可生禮義法度。更可知矣。

荀子謂性得禮義然後治，而此禮義爲人性所固有，是則人性之可以爲善也審矣，性惡云乎哉？

吾人所宜注意者，卽其可不可與能不能之分別是也。可以爲固未必卽能爲，然不可則必不能，能爲則必不以爲。易言之，卽能根於可，而非可根於能也。涂之人可以爲禹（性惡）未必卽能爲禹，然仍無害可以爲禹。正猶性可以爲善，未必卽能善，然仍無害其可以爲善也。立此義爲前提，則荀子性惡之說，在在失其根據，而與孟子若出一轍矣。

荀子又曰：

『凡生乎天地之間者，有血氣之屬，莫不有知。有知之屬，莫不愛其類。今夫大鳥獸則失亡其羣匹。越月踰時，則必反鉛。過故鄉，則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後能去之也。小者是燕爵，猶有啁噍之頃焉，然後能去之。故有血氣之屬，莫知於人，故人之於其親也，至死

無窮。（禮論篇）

是則禮義雖製於聖人，而此禮義仍爲人性中所有物，初非因人之性惡而外加以禮義也。前所引謂「子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄。」又謂：「化禮義則讓乎國人，」亦卽有知之屬之愛類心之表現，爲性而非爲矯飾也。末言「人之於其親也，至死無窮，」此則更與孟子「孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知愛其兄也，」如出一轍。「是皆生於人之情性者也，感而自然，不待事而後生之者也，」豈反於性而悖於情哉？

總而言之，孟子雖言性善，實言性可以爲善，可以爲惡。荀子雖言性惡，實亦言性可以爲善，可以爲惡。徒以旨有所偏，言有輕重，淺人不察，遂爲所蒙，所謂孟主性善，荀主性惡者，爲學術界口頭禪，蓋已二千餘年於此矣，庸詎知其間固有互通者在耶？善乎繆鳳林君之言曰，夫使人性固盡善，則惡必無自而起，使人性固盡惡，則善亦必無自而有，性善性惡，則世人亦莫得而論善惡。然世固有善有惡矣，世人亦言善言惡矣，非性之可以爲善可以爲惡，又烏足以致此。

第五節　孟子性善論之眞價

大凡每一哲學家，其創一學說，無論是非優劣，自有其相當之價值，而況孟子之性善論，行之二千餘年，世人多宗之，奉之爲圭臬，則其價值自不待論矣。

第一項　孟子性善論在倫理思想上之價值

我國以儒家爲倫理學之大宗，而儒家則於一切精神界科學，悉以倫理學範圍之。哲學心理學，本與倫理學有密切之關係。我國學者僅以是爲倫理學之前提。其他曰爲政以德，曰孝治天下，是政治學範圍於倫理也。曰國民修其孝弟忠信，可使制挺以撻堅甲利兵，是軍事學範圍於倫理也。攻擊異教，悔以無父無君爲辭，是宗教範圍於倫理也。詳定詩古文辭悔以載道述德，是美學範圍於倫理也。曰人之性善，曰人皆有不忍人之心，是人性範圍於倫理也。我國倫理學之範圍，其廣如此，則我國學術，宜若倫理學唯一發達矣。茲僅論孟子性善論在倫理思想上之價值，其他暫置之不論。

性善之說，爲孟子倫理思想之精髓。孟子書言心性頗多，如曰：「人所以不學而能者，良能也，所不慮而知者，良知也，孩提之童，無不知愛其親也，及長，無不知敬其兄也。」又曰：「人皆有不忍人之心。……謂人皆有不忍之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母。……」等等之精論，而於倫理思想上有莫大之幫助，有莫大之眞價。且倫理學者，本人性全部之知識，而尤注重於其關乎精神關乎社會之兩部。用以發展人類種種之生活，使達於完全。由是觀之，孟子闡發人類之性善，實在倫理思想上放一線之曙光也。

第二項　孟子性善論在心理學上之價值

孟子書言心性者甚多，本章亦槩舉之。如曰：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人有是四端，猶之有四體也。」又曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非外鑠我也，我

固有之也，弗思耳矣。』此孟子別有積以經驗之心理，歸納而得之也。著者前曾云：所謂仁義禮智根於心，這是非的判別，便可把根心的四端作標準，所以不學而能，不慮而知，還要什麼經驗呢？人類的情欲，都受制這個良知良能的善性，判斷其動機邪正，以為行為的標準的，此與康德直覺說相似。總之孟子性善說，其立論如人同其官能，人同其良知，其說雖有牽強之處，然在心理學上自有其相當之價值也。

第三項　孟子性善論在教育思想上之價值

孟子性善論既在心理學上有相當之價值，然在教育上亦有價值也。如曰：『盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。』此兼言存養，即子思率性修道之義；又有特於教育矣。又曰：『人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之。』教育只是要保存此『人之所以異於禽獸』的人性。陸賈承孟子之說曰：天地生人也，以禮義之性，人能察己所受命則順，順之謂道。（此見王充論衡所引）此言人所受於天之性雖善，又在己察而順之，益是歸重教育之意矣。蓋性善論自孟子至於程朱，數有遷變，程朱兼言理氣，而謂學者以變化氣質為貴，益見其歸

重教育之意焉。

總之，孟子性善論，其中無非以匠成人性，增進人格之事，歸諸教育之功，是以在教育思想上有莫大之價值焉。（詳見後教育哲學章）

第五章　政治哲學

第一節　孟子政治哲學之出發點

大凡一家哲學之發生，或係由於社會環境之影響，或係由於他家哲學之激動，必有原因，決非憑空而來。孟子之政治哲學之發生，亦不外此數因。

前章所述孟子之時代背景，與彼時代所發生之思潮，孟子視彼時代之狀況，及彼時思潮之影響，故其思想，全為彼時代之產物，亦全為彼時代之反動。觀孟子對於當時政治評判之云：

『狗彘食人，而不知檢，塗有餓莩，而不知發。人死，則曰：非我也，歲也。』（梁惠王上）

『庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩：此率獸而食人也。』（梁惠王上）

『爭地以戰，殺人盈野。爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。』（離婁上）

「奪其民時，使不得耕耨，以養其父母。父母凍餓，兄弟妻子離散。」（梁惠王上）

此四段俱係甚激烈之議論，讀者試將伐檀碩鼠兩篇詩及老子云「人之道損不足以奉有餘……」記於腦中，便知孟子所述「庖有肥肉，廐有肥馬，民有飢色，野有餓莩。」之言，乃爲當時社會之實情也。更回想苕之華詩「知我如此，不如無生；」及老子云：「民不畏死，」「民之輕死，以其求之厚，是以輕死。」之言，便知孟子所言「奪其民時，使不得耕耨，以養其父母。父母凍餓，兄弟妻子離散。」之語，亦係當時之實情。人孰不求生，孰不以養父母，到了「知我如此，不如無生。」之時，束手安分亦係死，造反作亂亦係死，故自然輕生而不畏死矣。

孟子政治論，本有唯心主義的傾向，故曰：

「生於其心，害於其政。」（公孫丑上）

「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運諸掌。」（公孫丑下）

試觀當時不忍人之政如何？如曰：

「今之事君者曰：「我能爲君辟土地，充府庫。」今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。「我能爲君約與國，戰必克。」今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求爲之強戰，是輔桀也。由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。」（告子下）

「立乎人之本朝，而道不行，恥也。」（萬章下）

「不以堯之所以治民，治民，賊其民者也。」（離婁上）

暴政橫行，民生困苦，欲愛民保民，則非實施仁政不爲功也。

第二節　民權主義

第一項　孟子民權主義之根據

（甲）人類平等之原則　孟子之人類平等主張，根據於人之本能，因本能爲人之所共有，而又相同者，但是種本能，亦不外良知良能與種種善端，爲其性善論之張本也。

孟子以爲人之本性，既然相同，聖人與我，即係同類，自無根本上之差別。故曰：

『彼，丈夫也；我，丈夫也；吾何畏彼哉？』（滕文公上）

然實際上能『養浩然之氣』而爲大丈夫者，甚爲鮮少。此並非無是種本能，實不爲也。曹交問孟子曰：

『人皆可以爲堯舜，有諸？』（告子下）

孟子說有。曹交便以沒有材能，不能爲，對之。孟子便曰：

『奚有於是？亦爲之而已矣。……夫人豈不勝爲患哉，弗爲耳。』（告子下）

孟子對於齊宣王亦曰：

『然則一羽之不舉，爲不用力焉；輿薪之不見，爲不用明焉；百姓之不見保，爲不用恩焉。故王之不王，不爲也，非不能也。……挾泰山以超北海，語人曰，我不能，是誠不能也；爲長者折枝，語人曰我不能，是不爲也，非不能也。故王之不王，是折枝之類也。』（梁惠王上）

不爲不能實是爲善不爲善之大關鍵。孟子又引顏淵之言曰：

『舜何人也，予何人也，有爲者亦若是。』（滕文公上）

此足以證明彼主張人類祇有後天成就智愚，並無先天之賢不肖。進而言之，即惡人能放下屠刀，立地成佛。若爲善者，一旦爲惡，亦就淪在地獄。故曰：

『西子蒙不潔，則人皆掩鼻而過之。雖有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝。』（離婁下）——

西子是失其本性，故遭人之厭惡。惡人是返其本性，故受上帝之容受。社會上絕無本能不平等之人類，可見個人爲重要者。易言之，無論爲堯爲舜爲桀爲紂，人格均係在水平線上。是以治者與被治者之階級，君子與小人之差別，並非先天上即有此現象，乃是彼輩自出世後，養得不同之故。此爲人類平等學說之淵源，亦民權主義之根據也。

（乙）君貴民輕之弊害　孟子爲民權主義之鼻祖，倡民貴君輕之論，皆以舜禹之受禪，實迫於民視民聽，桀紂殘賊，謂之一夫，而不可謂之君，提倡民權，爲孔子所未及焉。

戰國時代，君行暴政，人民憔悴，其眞相惟孟子觀察之最深，亦敢發公平之論。彼嘗曰：

『余豈好辯哉，余不得已也。』（滕文公下）

此沉痛之言，已可見孟子之心矣。讀孟子一書，通篇語辭，不外替人民說話，亦不外爲人民謀幸福。故余嘗稱孟子之主義爲民衆福利主義，誠有功於民衆也。其批評當時戰爭之慘禍曰：

『爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。』（離婁上）

又曰：

『民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。』（公孫丑上）

『今之諸侯，取之於民也，猶禦也。』（萬章下）

由此可見一斑矣。此外如『奪民時』『罔民』等事，數見不鮮。雖然，當時各國之君所以敢爲暴虐而無所顧慮者，何耶？此蓋由於君權過重，民位過卑，君主皆以人民爲不足畏也。孟子深知當時癥結之所在，故其政治論中多有提倡民權之論，以救當時之弊焉。

第二項　邦國之主權在民

夫以主權屬於君主者，則邦國爲君主所有；以主權屬於貴族者，則邦國爲貴族所有；以主權屬於人民者，則邦國爲人民所有。邦國爲人民所有者，然後人民得以之與人，取之於人。今孟子謂

民能以天下與人，而天子不能以天下與人，是邦國民有，而主權在民也。法人盧梭亦謂邦國之主權不在於一人，而在於衆人，與孟子之意相近。如孟子見梁襄王，出語人曰：

『（王）卒然問曰「天下惡乎定？」吾（孟子）對曰：「定於一。」「孰能一之？」對曰：「不嗜殺人者，能一之？」「孰能與之？」對曰「天下莫不與也。」』（梁惠王上）

又萬章與孟子討論堯舜之授受：

『萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否，天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也，孰與之？」……「天與之，人與之。」』（萬章上）

孟子自謂天者，以民爲代表者也，故其引泰誓之言曰：『天視，自我民視，天聽，自我民聽，』此孟子謂民能以天下與人之說也。吾國古昔皆以能以天下與人者，惟有天耳，所以國家興亡，皆曰天命。如禹王也，則曰：『皇天眷命，奄有四海，爲天下君。』桀之亡也，則曰：『有夏多罪，天命殛之』湯之王也，則曰：『夏王有罪……帝不用臧，式商受命。』紂之亡也，則曰：『商罪貫盈，天命誅之。』此種得天者興，失天者亡之論，至周猶是，蓋以邦國之主權在天，惟天乃能處分之耳。但古昔以邦

國之於主權在天，則以有天下者在「享之心」。孟子以邦國之主權在民，則以有天下者在「得民心」。此亦吾國政治思想之一大變遷也。孟子曰：

「民爲貴，社稷次之，君爲輕。是故得乎丘民而爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫。」（盡心下）

又曰：

「得天下有道：得其民斯得天下矣。得其民有道；得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。」（離婁上）

由是可知孟子視人民在一國中所處地位之重要矣。故當時齊宣王勝燕之後，問孟子以燕之可取不可取，孟子答以取之而燕民悅，則取之，取之而燕民不悅，則勿取。蓋孟子之意，以爲兵強力厚者，雖可一時奪取人國，然而國權在民，苟非民悅而與之，固不可強佔而有也。

第三項　民有對君不服從之義

凡言君主一尊者，人民對於君主只以服從爲正義，而以叛逆爲不道。故夏桀，暴君也；成湯放

之，卒至自悔其德，而曰：『予恐來世以台爲口實。』商紂，殘主也；周武伐之，夷齊叩馬而諫曰：『以臣伐君，可乎？』孟子則不然，如

『鄒與魯鬨。穆公問曰「吾有司死者，三十三人，而民莫之死也。誅之，則不可勝誅。不誅，則疾視其長上之死而不救。如之何則可也？」孟子對曰：「凶年饑歲，君之民老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣。而君之倉廩實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。曾子曰：「戒之，戒之。出乎爾者，反乎爾者也。」夫民今而後得反之也，君無尤焉。」』（梁惠王上）

夫穆公以人民『疾視其長上之死而不救』之極大問題，問孟子如何處置，而孟子乃答以此是人民復仇之舉，不足爲罪。可見孟子以人民之不服從長上，非不可也。推而言之，雖君主之不服從亦無不可。不惟民如此，臣亦有然。如曰：

『君之視臣如手足，則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬，則臣視君如國人。君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。』（離婁下）

表明臣不是定須服從君者。君要臣服從，須得己先爲善。己若不以禮待臣，此即如『食而弗

愛，豕之交也，愛而不敬，獸之畜也。』稍明理之人，絕不能容受之。因臣之所以為臣，本不在結好於君，但孟子言為臣之職分尚不盡此，更分卿為異姓之卿及貴戚之卿。異姓之卿『君有過則諫。反覆之，而不聽，則去。』貴戚之卿『君有大過則諫。反覆之，而不聽，則易位。』（萬章下）君有大過，便害於民，百姓雖無異言，然貴戚之卿以宗廟為重，民命為貴，決然易君，何等利害。異姓之卿避而去之，且視君為寇仇，雖君死亦不服。要而言之，君與臣皆為民。桀紂虐民，孟子便許湯武征服。太甲不知為民，孟子便許伊尹放逐。豈如後之為臣者，僅知發『天王聖明，臣罪不誅』之言，將百姓置於腦後而不管乎？

但君之才能，倘有不及之時，仁人在位，即不能不詢及芻蕘，好成就彼之職分上之事業。孟子曰：

『故將大有為之君，必有所不召之臣，欲有謀焉，則就之。其尊德，樂道，不如是，不足與有為也。』（公孫丑下）

賢者謁君，在行其保民之道，所以不用禮聘，便不去。恐自往求見，道反不能行。至於君主召之，

則非爲民求賢可知，所以賢者便不來。

「古之賢士，……樂其道而忘人之勢，故王公不致敬盡禮，則不得亟見之。見且由不得亟，而況得而臣之乎？」（盡心上）

賢者素來存有「先天下之憂而憂」之觀念，一旦出位，總想「以道殉身，」「澤加於民，」并非爲君主作功狗而來。「彼以其富，我以吾仁。彼以其爵，我以吾義。」注重在民，斷然易見。是以君之非保民，則失其爲君。臣不保民，則失其爲臣。賢士非保民，則不足爲賢士。民之珍貴，可想而知矣。

又孟子以國內之有君、民、臣三者，由於或勞心，或勞力，或任重，或任輕，隨能而異之分功而已。彼此互相需要，互相倚助，人君亦同在此水平線上而已。若有不盡其責者，即爲失職。若有不敬乎人者，即爲輕慢。失職之人，即有罪於社會，所以謂桀紂爲匹夫，而湯武非弒君也。輕慢之人，人亦得輕慢之。所以告滕文公必恭儉而禮下也。

第四項　政事以民爲歸

孟子以得天下在得民心，得民心在於「所欲與之聚之，所惡勿施爾也。」是即孟子所據以施政之綱要也。故孟子所言仁政：

「施仁政於民，省刑罰，薄稅斂。深耕易耨。壯者以暇日，修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上。」（梁惠王上）

「是故明君之制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。」（梁惠王上）

所言王政：

「王曰「王政可得聞與？」對曰：「昔者文王之治岐也。耕者九一。仕者世祿。關市譏而不征。澤梁無禁。罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤：此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。」」（梁惠王下）

所言不忍人之政：

「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人

之政，治天下可運之掌上。』（公孫丑上）

皆以爲民也。

第五項　用人以民意爲準

孟子以國家用人之賢否，其關係於民，至重且大。故曰：

『惟仁者宜在高位，不仁而在高位，是播其惡於衆也。』（離婁上）

但欲得仁者，去不仁者，其道如何？孟子以爲依民意爲準，則可矣。如曰：

『國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不愼與？左右皆曰：賢，未可也。諸大夫皆曰：賢，未可也。國人皆曰：賢，然後察之。見賢焉，然後用之。左右皆曰：不可，勿聽。諸大夫皆曰：不可，勿聽。國人皆曰：不可，然後察之。見不可焉，然後去之。左右皆曰：可殺，勿聽。諸大夫皆曰：可殺，勿聽。國人皆曰：可殺，然後察之。見可殺焉，然後殺之。故曰：國人殺之也。』（梁惠王下）

孟子此論與孔子所謂『天下有道，則庶人不議』者，大不同矣。

第六項　君爲須順乎民意

孟子以爲君主所行所爲，須順乎民意，纔得民心。如反乎民意，失民心，則亦失其政耳。此與盧梭所謂國家主權，必屬之人民，政府不過實行人民主權所規定者之機關而已之意相同。孟子曰：

「齊宣王問曰：「文王之囿方七十里，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「若是其大乎！」曰：「民猶以爲小也。」曰：「寡人之囿方四十里，民猶以爲大，何也？」曰：「文王之囿方七十里，芻蕘者往焉，雉兔者往焉，與民同之。民以爲小，不亦宜乎？臣始至於境，問國之大禁，然後敢入。臣聞郊關之內，有囿方四十里，殺其麋鹿者，如殺人之罪。則是方四十里，爲阱於國中。民以爲大，不亦宜乎？」」（梁惠王上）

文王能與人民合作，能順從民意，故能受百姓愛戴也。

第七項　君主以保民爲職分

孟子由其民貴之學說，建設其最偉大之保民政策。惟保民政策，須由君主執行，且君主所以能爲君主，卽在保民，不能保民，賊仁殘義，卽失其爲君之資格。況民較君爲貴，君主所爲，便當以保民爲唯一之目的。故

「滕文公問為國。孟子曰：「民事不可緩也。」」（滕文公上）

民事奈何？從消極的方面說，先要不擾民。所謂：

「不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。」（梁惠王上）

從積極的方面說，更要保民，保民奈何？孟子以為：

「無恆產而有恆心者，惟士為能。若民則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。……是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。」（梁惠王上）

保民政策之實施，首在處理人民之生產經濟。其唯一之希望，在使人民無凍餒之患，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民無有不仁。此則保民政策之極至也，由當時之政治現狀與社會狀況論之，斯固最良之政治計畫。即以今日眼光評論之，亦一富有價值之政治學說也。

以上數端，爲孟子受當日時勢之影響，而提倡之民權。然果如其言以爲國政，則雖以君主世襲亦不過。如今英國爲虛君政體而已，實權則在人民也。梁任公謂：「孟學所言諸政，今日泰西各國所行者，庶幾近之。惜乎，孟學之絕也。」誠哉言乎。

第三節　非功利主義

第一項　功利主義之由來

孟子政治哲學中最大價值，在排斥功利主義。然功利主義在春秋戰國時代，甚形發達。上至君臣，下至庶人，亦莫不趨於利之一途。人既自私自利，則廉恥渙散，道德淪亡。是以國與國爭，人與人鬪，而其共同點，不外爲「利」之一字而已。功利主義之弊，賢人亦多論及之。如孔子有「君子喻於義，小人喻於利，」之言。然易傳言「利者義之和，」言「以美利利天下，」大學言「樂其樂而利其利，」非未嘗絕對的以「利」字爲含有惡劣性。至孟子乃公然排斥之。

第二項　孟子之非功利主義

孟子排斥功利主義，其書之第一篇，即在與梁惠王之問答：

「孟子見梁惠王。王曰：「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王，何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰：何以利吾國？大夫曰：何以利吾家？士庶人曰：何以利吾身？上下交征利，而國危矣。萬乘之國，弑其君者，必千乘之家。千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也。未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」」（梁惠王上）

宋牼將以利不利之說說秦楚罷兵，孟子謂「其號不可。」其言曰：

「宋牼將之楚。孟子遇於石丘。曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚構兵。我將見楚王，說而罷之。楚王不悅，我將見秦王說而罷之，二王我將有所遇焉。」曰：「軻也請無問其詳，願聞其指，說之將何如？」曰：「我將言其不利也，」曰：「先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。為人臣者，懷利以事其君，為人子者，懷利以事其父，為人弟者，懷利以事其兄；是君臣、父子、兄弟

終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。爲人臣者，懷仁義以事其君，爲人子者，懷仁義以事其父，爲人弟者，懷仁義以事其兄；是君臣、父子、兄弟去利懷仁義以相接，然而不王者，未之有也。何必曰利？」」（告子下）

書中此一類語句甚多，不必枚舉。要之此爲孟子學說中極主要之精神，可以斷言。後此董仲舒所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功，」即從此出。此種學說在二千年社會中，雖保有相當勢力，然真能實踐者已不多。及近十餘年，泰西功利主義派哲學輸入，浮薄者或曲解其說以自便。於是孟董此舉，幾成爲嘲侮之鵠，今不能不澈底評論其價值。

近人讚美孟子之非功利主義者，厥惟梁任公。其言曰：

營私罔利之當排斥，此常識所同認，無俟多辨也。儒家（就中孟子）所以大聲疾呼以言利爲不可者，並非專指一件具體的牟利之事而言，乃是言人類行爲不可以利爲動機。申言之，則凡計較利害，（打算盤）的意思，都根本反對，認爲是「懷利以相接」認爲可以招社會之滅亡，此

種見解，與近世（就中美國人尤甚）實用哲學者流專重「效率」之觀念正相反。究竟此兩極端的兩派見解孰為正當耶？吾儕毫不遲疑的贊成儒家言，吾儕確信「人生」的意義，不是用算盤可以算得出來。吾儕確信人類。只是為生活而生活，並非為求得何種效率而生活，而絕無效率的事或效率極小的事，吾儕理應做或樂意做者，還是去做。反是，雖常人所指為效率極大者，（無論為常識所認的效率或為科學方法分析評定的效率）吾儕有許多不能發見其與人生意義有何等關係。是故吾儕於效率主義，已根本懷疑。即讓一步，謂效率不容蔑視；然吾儕仍確信效率之為物不能專以物質為計算標準，最少亦通算精神物質之總和。（實則此總和是算不出來的）又確信人類全體的效率，並非由一個一個人一件一件事的效率相加或相乘可以求得。所以吾儕對於現代最流行的效率論，認為是淺薄的見解，絕對不能解決人生問題。

「利」的性質，有比效率觀念更低下一層，是為權利觀念。權利觀念，可謂為歐美政治思想之唯一的原素。彼都所謂人權，所謂愛國，所謂階級鬪爭……等種種活動，無一不導源於此。乃至社會組織中最簡單最密切者如父子夫婦相互之關係，皆以此觀念行之。此種觀念，入到吾儕中

國人腦中直是無從理解，父子夫婦間，何故有彼我權利之可言？吾儕眞不能領略此中妙諦，此妙諦既未領略，則從妙諦推演出來之人對人權利，地方對地方權利，機關對機關權利，階級對階級權利，乃至國對國權利，吾儕一切皆不能了解，既不能了解，而又豔羨此時髦學說謂他人所以致富強者在此，必欲採之以爲我之裝飾品，於是如邯鄲學步，新未成而故已失，比年之蜩螗沸羹不可終日者豈不以此耶？我且勿論，彼歐美人固充分了解此觀念，恃以爲組織社會之骨幹者也。然其社會所以優越於我者何在？吾儕苦未能發明，即彼都人士亦竊竊焉疑之。由孟子之言，則直是『交征利』『懷利以相接』『不奪不饜』『然而不亡者，未之有也。』質而言之，權利觀念，全由彼我對抗而生，與通彼我之『仁』的觀念絕對不相容，而權利之爲物，其本質含有無限的膨脹性，從無自認爲滿足之一日，誠有如孟子所謂『萬取千，千取百而不饜』者，彼此擴張權利之結果，只有『爭奪相殺謂之人患』之一途而已，若社會組織於此觀念之上，而能久安，未之前聞，歐洲識者，或痛論彼都現代文明之將即滅亡，殆以此也。我儒家之言則曰：

『能以禮讓爲國，夫何有？』（論語）

此諸歐洲人腦中，其不能了解也或正與我之不了解權利同。彼欲以交爭的精神建設彼之社會，我欲以交讓的精神建設我之社會，彼笑我儒，我憐彼獷，既不相喻，亦各行其是而已。

孟子既絕對排斥權利思想，故不獨對個人爲然，對國家亦然，其言曰：

『我能爲君辟土地，充府庫，今之所謂良臣，古之所謂民賊也。……我能爲君約與國，戰必克，今之所謂良臣，古之所謂民賊也……』（告子下）

由孟子觀之，則今世國家所謂軍政財政外交與夫富國的經濟政策等等，皆罪惡也。何也？孟子以爲凡從權利觀念出發者，皆罪惡之源泉也。

第三項　樂利主義

孟子政治學說，一面反對功利主義，一面主張樂利主義，亦曾將義利兩字分得甚嚴。觀梁惠王篇章可見所抨擊之『利』，即自私自利的利。大概當時之君主官吏俱係營私謀利者居多，此種爲利主義與利民主義絕對相反。故孟子引公明儀之言曰：

『庖有肥肉，廐有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。』（滕文公下）

孟子所攻擊之利，即係指此『利』彼所主張之『仁義』只是最大多數人的最大樂利。而所恨者即『交征利』『懷利以相接』等事情。因少數人之爲利，必侵犯大多數人之利，此孟子之所以反對之也。

第四節 唯心主義

儒家政治論，本有唯心主義傾向，此唯心主義，亦可謂爲心治主義或主心主義。主張所說者，以孟子爲最。『生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。』（公孫丑下，滕文公下）此語最爲孟子所樂道。『正人心』『格君心』等文句，書中屢見不一。孟子所以認心力如此其偉大者，皆從其性善論中得來。孟子曰：

『仁義禮智，非由外鑠我也。我固有之也，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。』（告子上）

『雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。』（告子上）

『富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。』（告子

上）

「孔子曰：「操則存，舍則亡，」出入無時，莫知其鄉，惟心之謂歟？」（告子上）

「是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者。非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」（告子上）

人之所以爲善爲惡，皆在乎存是心，喪是心。如曰：

「君子所以異於人者，以其存心也。」（離婁下）

此便是「生於其心，害於其政，生於其政，害於其事。」無有絲毫通融者。心術與人之善惡，政之良劣，既有如此大關係。自然引出孟子之正心觀念。

人皆有同類的心，而心皆有善端。人人各將此心擴大而充滿其量，則彼我人格相接觸，遂形成普遍圓滿的人格。故曰：「苟能充之，足以保四海。」此爲孟子政治哲學之總出發點也。

且論孟子之正心觀念，誠爲其心治主義之張本。如曰：

「人不足與適也，政不足間也，惟大人爲能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫

不正。一正君，而國定矣。』（離婁上）

陳顧遠君說得好：『人君作不當的事情，尚不要緊，單怕忘了善端，心術失正，就不得了。所以大人在位，第一先得攻其邪心，然後善言纔得入。不然，水點子落在油鍋裏，絕對是不相容的。你看孟子對齊梁等國的問答，都是隨機開導，不執一說。梁惠王觀臺池鳥獸，便叫他與民偕樂。齊宣王說他好打仗好財物好美人，便說這都不妨，祇要把百姓放在心上。因梁襄王問天下惡乎定，便倒出不嗜殺人的話。因滕文公問民間爲什麼疾視長上之死而不救，便引出百姓困苦已極非行政不可的話。無非引動其不忍人之心，行不忍人之政，則「治天下可運之掌上。」』（見孟子政治哲學）

孟子曰：

『無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。』（公孫丑上）

正心之功效，如此之大，亦可知孟子正心的觀念，是心治主義之張本，而心治主義，又係人治主義之基礎。

孟子既係唯心論者，以爲心是萬事萬物之總匯，如曰：

『惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。』（公孫丑上）

仁義即是心治主義之基礎。何謂仁？即係不忍之意。如曰：

『是乃仁術也，見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉，是以君子遠庖廚也。』（梁惠王上）

何謂義？即取舍得宜之意。如曰：

『人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。』（盡心下）

仁與義，是由心中發見端倪者，仁係義行取舍得宜之責任的標準，義係仁欲表現出來之手

段。故曰

『仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉？』（告子上）

『仁，人之安宅也。義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉。』（離婁上）

至其所云仁政尚不離保民之概念，正心之主張。如曰：

『桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲，與之聚之，所惡，勿施爾也。』（離婁上）

得天下。要得民，即民權主義，得民。要得心，即心治主義，得心須隨民好惡，即爲仁政也。

第五節　統一主義

孟子政治哲學上尚有一重要問題，即統一主義，因統一後方能保民，方能施行仁政。此實爲孟子政治哲學上一大關鍵也。

『孟子見梁襄王。出語人曰：「望之不似人君，就之而不見所畏焉。」卒然問曰：「天下惡

乎定？」吾對曰：「定於一。」「孰能一之？」對曰：「不嗜殺人者，能一之。」「孰能與之？」對曰：「天下莫不與也。王知夫苗乎？七八月之間，旱則苗槁矣。天油然作雲，沛然下雨，則苗浡然興之矣。其如是，孰能禦之？今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。如有不嗜殺人者，則天下之民，皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，由水之就下，沛然誰能禦之？」』（梁惠王上）國家治亂分合，若言及用兵，必須憑藉武力，如湯之征葛，武之伐崇，但使用兵有道，深合時機，便可謂德。

統一則不免征伐，征伐則不免擾民，而孟子欲免除此禍患，故毅然立一完善之目標，即『不嗜殺人』一語。

至孟子之倡統一，亦因當時之國勢所使然，後來秦雖能統一中國，而仍紛亂，推厥原因，皆嗜殺人，是孟子之言驗矣。元許謙有言曰：

『一之謂統天下為一家，正如秦漢之制，非謂如三代之王天下而封建也。此孟子見天下之勢，而知其必至於此，非以術數讖緯而知之也。蓋自太古立為君長，則封建之法行；黃帝

置大監，監於萬國，夏會諸侯於塗山，執玉帛者亦萬國；逮湯受命，其能存者三千餘國，時云千八百國；至孟子時，相雄長國，祇七國，下餘小國，蓋不足道也。自萬國以至於七國，吞併之積，豈一朝一夕之故？今勢既合，不可復分，終又併而爲一，舉天下郡縣之而後已。至於秦漢，孟子之言卽驗。但秦猶嗜殺人，故雖一而不能定，至漢後定也。」（讀孟子叢說）

第六節　施行仁政之方式

第一項　施行仁政之方針

孟子主張行仁政，已於前數節述之矣。行仁政之方針如何？吾人不可不研究之。近人多以孟子同樂主義爲行仁政之方針，茲從其說。孟子曰：

「孟子見梁惠王。王立於沼上，顧鴻鴈麋鹿，曰：「賢者亦樂此乎？」孟子對曰：「賢者而後樂此，不賢者雖有此不樂也。」詩云：「經始靈臺，經之營之。庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。王在靈囿，麀鹿攸伏，麀鹿濯濯，白鳥鶴鶴。王在靈沼，於牣魚躍。」文王以民力爲

臺爲沼，而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚鼈。古之人與民偕樂，故能樂也。」」（梁惠王上）

又曰：

「莊暴見孟子，曰：「暴見於王，王語暴以好樂，暴未有以對也。」曰：「好樂何如？」孟子曰：「王之好樂甚，則齊國其庶幾乎？」他日，見於王曰：「王嘗語莊子以好樂，有諸？」王變乎色，曰：「寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。」曰：「王之好樂甚，則齊其庶幾乎？今之樂，由古之樂也。」曰：「可得聞歟？」曰：「獨樂樂，與人樂樂，孰樂？」曰：「不若與人。」曰：「與少樂樂，與衆樂樂，孰樂？」曰：「不若與衆。」「臣請爲王言樂。今王鼓樂於此，百姓聞王鍾鼓之聲，管籥之音，舉疾首蹙頞而相告。」曰：「吾王之好鼓樂，夫何使我至於此極也。父子不相見，兄弟妻子離散，」今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉疾首蹙頞而相告曰：「吾王之好田獵，夫何使我至於此極也。父子不相見，兄弟妻子離散。」此無他，不與民同樂也。今王鼓樂於此，百姓聞王鍾鼓之聲，管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告

曰：「吾王庶幾無疾病與？何以能鼓樂也？」今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰：「吾王庶幾無疾病與？何以能田獵也？」此無他，與民同樂也。今王與百姓同樂，則王矣。』（梁惠王下）

孟子謂為民上而不與民同樂者為非，是則君固不可不與民同樂。但能與民同樂，不獨可得眞樂，尚可以王天下，豈非大利乎？元許謙稱孟子此主義為利物之心，是謂孟子不尙利己，但願萬物皆有利於人，吾旣為人類之一員，當然不能外人而獨不利者。又曰：

『齊宣王問曰：「人皆謂我毀明堂，毀諸，已乎？」孟子對曰：「夫明堂者，王者之堂也。王欲行王政，則勿毀之矣。」王曰：「王政可得聞與？」對曰：「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥；老而無夫曰寡；老而無子曰獨；幼而無父曰孤：此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。」詩云「哿矣富人，哀此煢獨，」王曰：「善哉言乎！」曰「王如善之，則何為不行？」王曰：「寡人有疾，寡人好貨，」對曰：「昔者公劉好貨。」詩云：「乃積乃倉，乃裹餱糧，于橐于囊。思戢用光，弓矢

斯張。干戈戚揚，爰方啓行。」故居者有積倉，行者有裹囊也，「然後可以爰方啓行。王如好貨，與百姓同之，於王何有？」王曰「寡人有疾，寡人好色。」對曰「昔者大王好色，愛厥妃。」詩云「古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至於岐下，爰及姜女，聿來胥宇。」當是時也內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有？」（梁惠王下）

淺言之，好色不妨，好貨不妨，好田獵不妨，好游玩不妨，好音樂亦不妨。但是好色時，須念國中有怨女曠夫。好貨時，須念國中窮人之饑寒。田獵游玩作樂時，須念國中百姓有父子不相見，兄弟妻子離散之痛苦。總之，須能善推其所爲，須行仁政。

由同樂主義推測之，則孟子實非主張自私自利之利，而主張君與民同享快樂之樂，是合有大多數人最大幸福之意義者也。

近代哲學家如邊沁（Jeremy Bentham, 1748–1842），約翰穆勒（John Stuart Mill, 1806–1873）等，主張普遍快樂說，與孟子同樂主義，有脗合之處。

邊沁以爲快樂之念人之同情，人知快樂之可貴，其同情所及者，未嘗不欲人人快樂也。故吾

人所謂快樂者，不當以個人爲目的，而當以人類一般之快樂爲目的也。

穆勒稍變邊沁之說，以爲事之爲善，視其所以徼福，事之爲惡，視其所以構禍。故禍福者，苦樂之別也。樂有不同，有盈有詘，有貴有賤，人之涉世旣深，飽受快樂之經驗，而卒然毅然，舍此而就彼者，則其爲樂，必爲可貴，蓋養其大體所得之樂，必盈於小體之所感受也。故樂之鵠的，非一己最大之福，乃羣福最大之積也。簡而言之，前者之說，卽以爲人生終局之目的，乃快樂也。特吾人所希望者，不僅個人之快樂，實在多數人之快樂。後者之說，卽曰，幸福者，卽善也。各個人之幸福，卽各個人之善。一般之幸福，卽各個人集合體之善也。

由是觀之，邊沁與穆勒莫不以最大多數爲立行之鵠的，或道德的標準。此與孟子同樂主義庶幾近之。

第二項　施行仁政之綱要

孟子行仁政之方針，採同樂主義，實因當時暴政橫行，諸侯攻伐所致。若欲恢復百姓之元氣，自不能不施行制產養民善教諸政策。茲舉其綱領，列表如下。

- 行仁政的
  - 方針——君民同樂主義
  - 綱目
    - 制產
      - 分田
      - 班祿
    - 養民
      - 不重稅
      - 不尙刑
      - 不自利
    - 教民
      - 謹教化
      - 申孝弟

制產，分田，制祿等等，屬於經濟哲學範圍，特於下章專論之，茲不贅。

孟子政治上計劃，不特使百姓皆有恆產，發展生計，並且使彼消極的免去甚多意外之危害，此謂之養民也。如曰：

「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨……」

便是此端，玆再述其養民的方法。

（甲）不尙稅　孟子旣有養民主張，故反對尙稅。當時諸侯好戰，而所需均取自於民，是以人民憔悴，困苦萬狀。如曰：

『今之諸侯，取之於民也，猶禦也。』（萬章下）

又曰：

『市，廛而不征，法而不廛；則天下之商，皆悅而願藏於其市矣。關，譏而不征；則天下之旅，皆悅而願出於其路矣。耕者，助而不稅，則天下之農，皆悅而願耕於其野矣。廛，無夫里之布；則天下之民，皆說而願爲之氓矣。信能行此五者；則鄰國之民，仰之若父母矣。』（公孫丑上）

孟子主張用助，使民助耕。至於貢法，因易使人君橫征暴斂，故被反對之。又孟子以爲國家徵民，須得取之有故，不似老子一味反對稅賦也。

（乙）不重刑　孟子爲倡唯心論者，且又主張心治，自必趨於輕刑之一途。易言之，願以道德爲犯罪之裁制，不願用刑罰爲犯罪之處分。且道德之功效，尙可防患於未然，刑罰僅能阻止一

時之爲惡，無濟於事也。

（丙）不自利　孟子既倡非功利主義，故反對自私自利，而主張大多數人之幸福。試觀君主不自利，結果必能利人，於是澤梁無禁，農時不違，築臺鑿池，與民同樂，百姓即能養生送死無憾矣。

其次再論及善教。孟子以爲人皆可以爲堯舜，而賢者亦不能立於愚人之前而指導之。實是以先覺之資格，盡覺民之責任，是教育事業爲刻不容緩之事也。

第七節　非戰主義

孟子最惡戰，如曰：

「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉。」（離婁上）

「凶年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣。」（梁惠王下）

「今也不然。師行而糧食，飢者弗食，勞者弗息。睊睊胥讒，民乃作慝。方命虐民，飲食若流。流

連荒亡，爲諸侯憂。」（梁惠王下）

此類語句，在孟子書中甚多，不能盡舉。

凡國家多事，兵爭無已，則人民之受其害，必深且劇，此古今中外之通例也。蓋兩軍相持，服役行伍，身試鋒鏑者，人民也。負擔稅款者，亦人民也。是則人民之獨蒙其害，勢所必然。設又爲專制之國，而遇強暴之君，則其爲害更有難言者。國家無事，強暴之君固已橫征厚斂，朘削民膏；一遇軍興，國用愈大，安有不禦民而取之者乎？竊以吾國戰國時，正與此類。故孟子倡非戰論頗爲急烈。如曰：

「善戰者服上刑。」（離婁上）

「春秋無義戰。」（盡心下）

「夫人必自侮，然後人侮之。家必自毀，然後人毀之。國必自伐，然後人伐之。」（離婁上）

「五霸者，三王之罪人也。今之諸侯，五霸之罪人也。今之大夫，今之諸侯之罪人也。」（告子下）

蓋非戰即孟子保民政策之實際應用。孟子目視周朝人民，非直接受服兵之痛苦，即間接受

其因兵爭而起之死亡喪亂流離轉徙等慘禍。當時諸侯皆將所有之百姓，作爲爭權奪利之工具，故爲孟子所痛恨也。

陳澧云：

『孟子最惡戰。曰：「民賊。」曰：「殃民。」曰：「糜爛其民。」曰：「大罪。」曰：「罪不容於死。」曰：「服上刑。」曰：「戰勝然且不可。」曰：「焉用戰。」然如何而可以不戰乎？曰：「國家閒暇，及是時明其政刑，雖大國必畏之矣。」「省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日，修其孝弟忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。」』（東塾讀書記）

由此可見孟子之非戰主義爲施行其保民政策之唯一方法也。

孟子主非戰，原因在保民，但遇必要時（如暴君施行不仁之政，則須救民於水火，）亦得而戰。故孟子之非戰，祇限於不行仁政之方面。如曰：

『取之而燕民悅，則取之；古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悅則勿取；古之人有

行之者，文王是也。以萬乘之國，伐萬乘之國，簞食壺漿，以迎王師，豈有他哉？避水火也。如水益深，如火益熱，亦運而已矣。』（梁惠王下）

如此攻伐，必先徵求該國民意，謂之爲民而戰亦無不可。又曰：

『湯一征，自葛始。天下信之，東面而征，西夷怨。南面而征，北狄怨。曰：「奚爲後我。」民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變。誅其君，而弔其民。若時雨降。民大悅。』（梁惠王下）

如此攻伐，其目的僅救民於水火之中，無他圖也。

第六章 人生哲學

第一節 孟子人生哲學之根據

孟子之人生哲學，根據其性善論，蓋性善論爲孟子全部哲學之中心思想，亦其人生哲學之關鍵也。告子曰：生之謂性，其解性字本不誤（其詳見於前章，玆不贅述）孟子又別有積以經驗之心理，歸納而得之曰：『人皆有不忍人之心。今人乍見孺子，將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也；非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。』言仁義禮智之端，皆具於性，故性無不善也。其指出仁義禮智爲固有，固有卽良知也。孟子言良知亦必指出愛親敬長。此爲孟子人生哲學之根據。

第二節 孟子人生哲學之原則

吾人既明孟子人生哲學根據於其性善論，茲再敘其方法論。

第一項　擴充固有良知良能

良知良能，爲人類所固有。著者於前章曾云：孟子所謂良知良能者，即是大人不失赤子之心。此赤子之心，以先天之本善，其於赤子之時，不論何時何地，皆能表現出之。……仍要賴教育修養之功，以擴充之。

孟子曰：

『先王有不忍人之心，斯有不忍人之政。』（公孫丑上）

不忍人之心，即性善也。先王之政，皆從此出也。由性善而擴充之爲堯舜之徒，達則行先王之政，窮則守先王之道。

又清代陳澧對於孟子所言『擴充』之義，論之甚精，其言曰：

『孟子道性善，又言擴充。性善者，人之所以異於禽獸也。擴充者，人皆可以爲堯舜也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。人能充無受爾

汝之實，無所往而不為義也。此三言充即擴充之充也。充實之謂美，亦即擴充之充也。此外擴充之義，觸處皆是。親親敬長達之天下擴充也。推恩而保四海，擴充也。集義，養氣，盡心，知性，知天，擴充也。博學詳說，增益不能，皆擴充也。」（東塾讀書記）

第二項　尚志

人之能建大功，立大績，勳業卓著，聲施爛然者，操何術以至此哉？夫亦曰：求乎尚志而已。心志之剛。毅者，不避艱辛，不憚勞苦，黽勉從事，勇往直前，故其一生有進無退，其所成就，較之才具敏妙者為尤多。何也？人縱天資卓犖，然苟無勇敢之氣，則一遇觖望之時，危險之地，即不免志沮神喪，不能有為。若其強幹自持，百撓不變，則雖穎敏不足，終必能達其成就之目的而後止。是故尚志者，品行之中心力也。孟子曰：

「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。」（告子下）

『古之人得志，澤加於民，不得志，修身見於世，窮則獨善其身，達則兼善天下。』（盡心上）

剛毅之心志，所以運用其精神，動作其肢體，以立眞正希望之基礎也。

第三項　養氣

發揮其性所固有之善，將奈何？孟子曰：

『我善養吾浩然之氣。……其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。』（公孫丑上）

浩然之氣者，形容其意志中篤信健行之狀態也。其潛而爲勢力也甚靜穩，其動而爲作用也又甚活潑，蓋即中庸之所謂誠，而自其動作之方面形容之，一言以蔽之，則仁義之功用而已。

第四項　盡心

人生在世，無論對何事物，必須盡心，自不能苟且敷衍了事。孟子曰：

『盡其心者，知其性也。知其性，則知天也。存其心，養其性，所以事天也。』（盡心上）

趙岐釋之曰：『性有仁義禮智之端，心以制之，人能盡極其心，以思行善，則可謂知其性矣。』

第五項　求放心

蔡子民曰人性旣善，則常有動而之善之機，惟爲欲所引，則往往放其良心而不顧。故曰，人豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之。雖然，已放之良心，非不可以復得也人自不求之耳。故又曰，學問之道無他，求其放心而已矣。

第三節　孟子行爲哲學

孟子之行爲哲學（亦稱倫理學）頗爲複雜，玆略舉綱要於下：

第一項　孝弟

孝者善事父母也，弟者相次第而生也。『孝弟也者，其爲仁（通人）之本與。』孝弟實爲儒家唯一之人本主義。蓋人之令德爲仁，仁之基本爲愛，愛之原泉，在親子之間，而尤以愛親之情之發於孩提者爲最早。故孔子以孝統攝諸行。言其常，曰養，曰敬，曰諭父母於道；於其沒也，曰善繼志述事。言其變，曰幾諫；於其沒也，曰，幹蠱。夫至以繼志述事爲孝，則一切修身齊家治國平天下之事，

皆得統攝於其中矣。故曰，孝者，始於事親，中於事君，終於立身。是亦由家長制度而演至倫理學說之一證也。

至孟子之倫理學說，注重於普遍之觀念，而略於實行之方法。其言德行，亦以孝弟為本。曰：

『孩提之童，無不知愛其親者。及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。』（盡心上）

又曰：

『仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者，樂則生矣，生則惡可已也？惡可已，則不知足之蹈之，手之舞之。』（離婁上）

又曰：

『事孰為大？事親為大。守孰為大？守身為大。不失其身，而能事其親者，吾聞之矣。失其身，而能事其親者，吾未之聞也。孰不為事，事親，事之本也。孰不為守，守身，守之本也。曾子養曾皙。

必有酒肉。將徹，必請所與。問有餘，必曰有。曾皙死，曾元養曾子。必有酒肉。將徹，不請所與。問有餘，曰亡矣。將以復進也。此所謂養口體者也。若曾子則可謂養志也。事親若曾子者可也。』（離婁上）

又曰：

『天下大悅而將歸己。視天下悅而歸己，猶草芥也。惟舜爲然。不得乎親，不可以爲人。不順乎親，不可以爲子。舜盡事親之道，而瞽瞍厎豫。瞽瞍厎豫而天下化。瞽瞍厎豫而天下之爲父子者定。此之謂大孝。』（離婁上）

至於倫理與政治有互相關係，孟子道之頗詳。

『道在邇而求諸遠。事在易而求諸難。人人親其親，長其長，而天下平。』（離婁上）

『堯舜之道，孝弟而已矣。』（告子下）

第二項　義利

孟子定義利爲人類行爲之反對標準律，一切行爲之動機，以義不以利，無所絲毫利己心夾

於其間，是即義利分明之說，爲孟子行爲哲學中之最大特色者也。

孟子主性善，故以仁爲本質，而道德之法則，即具於其中。所以知其法則而使人行之各得其宜者，是爲義，無義則不能行仁，即偶行之，而亦爲無意識之動作。故曰：

『仁，人心也。義，人路也。』（告子上）

義與利之別爲何？如曰：

『鷄鳴而起，孳孳爲善者，舜之徒也。鷄鳴而起，孳孳爲利者，蹠之徒也。欲知舜與蹠之分，無他，利與善之間也。』（盡心上）

義與利較孰爲重要，然取義則捨利，取利則捨義，二者不可得兼。如曰：

『魚，我所欲也。熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也。義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲，莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡，莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不爲也？由是則生，而有不用也。

由是則可以辟患，而有不爲也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者。非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死，嘑爾而與之，行道之人弗受，蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辨禮義而受之，萬鍾於我何加焉。爲宮室之美，妻妾之奉，所識窮乏者得我與？鄉爲身死而不受，今爲宮室之美爲之。鄉爲身死而不受，今爲妻妾之奉爲之。鄉爲身死而不受，今爲所識窮乏者得我而爲之。是亦不可以已乎？此之謂失其本心。』（告子上）

利之弊如何，得利匪獨有患及身，而尤速禍及於國，其關係重大可知。茲引孟子書中論此事之一段，以明利之得失。

『宋牼將之楚。孟子遇於石邱。曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚搆兵。我將見楚王說而罷之。楚王不悅，我將見秦王說而罷之。二王我將有所遇焉。」曰：「軻也，請無問其詳，願聞其指。說之將何如？」曰：「我將言其不利也。」曰：「先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利以罷三軍之師。是三軍之士，樂罷而悅於利也。爲人臣

者，懷利以事其君。爲人子者，懷利以事其父。爲人弟者，懷利以事其兄。是君臣，父子，兄弟，終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義而罷三軍之師。是三軍之士，樂罷而悅於仁義也。爲人臣者，懷仁義以事其君。爲人子者，懷仁義以事其父。爲人弟者，懷仁義以事其兄。是君臣父子兄弟去利，懷仁義以相接也，然而不王者，未之有也。何必曰利？」』（告子下）

又曰：

『說大人則藐之，勿視其巍巍然。堂高數仞，榱題數尺，我得志弗爲也。食前方丈，侍妾數百人，我得志弗爲也。般樂飲酒，驅騁田獵，後車千乘，我得志弗爲也。在彼者，皆我所不爲也。在我者，皆古之制也。吾何畏彼哉？』（盡心下）

曾文正公云：此章言內重則外自輕，亦必義利之介明乃能見此。厥後董仲舒『正其誼不謀其利，明其道不計其功。』張栻『無所爲而爲之』之說，皆原於孟子。

第三項　對人對己

孟子對於處世爲人之方法，又示人以對人對己之態度。其對人之態度如何？如曰：

『子路人告之以有過則喜。禹聞善言則拜。大舜有大焉：善與人同，舍己從人，樂取於人以爲善。自耕稼陶漁以至爲帝，無非取於人者，取諸人以爲善，是與人爲善者也。故君子莫大乎與人爲善。』（公孫丑上）

又曰：

『魯欲使樂正子爲政。孟子曰：「吾聞之，喜而不寐。」公孫丑曰：「樂正子強乎？」曰：「否。」「有知慮乎？」曰：「否。」「多聞識乎？」曰：「否。」「然則奚爲喜而不寐？」曰：「其爲人也好善。」「好善足乎？」曰：「好善優於天下，而況魯國乎？夫苟好善，則四海之內，皆將輕千里而來，告之以善。夫苟不好善，則人將曰：訑訑，予既已知之矣。訑訑之聲音顏色，距人於千里之外。士止於千里之外，則讒諂面諛之人至矣。與讒諂面諛之人居，國欲治可得乎？」』（告子下）

又曰：

『言近而指遠者，善言也，守約而施博者，善道也。君子之言也，不下帶而道存焉。君子之守，修其身而天下平。人病舍其田而芸人之田。所求於人者重，而所以自任者輕。』（盡心下）

『人之患，在好為人師。』（離婁上）

不敢言人之不善，不敢為人師，是其對人純取謙虛態度者也。

至其對己態度如何？如曰：

『不仁者，可與言哉？安其危，而利其菑，樂其所以亡者。不仁而可與言，則何亡國敗家之有！有孺子歌曰：「滄浪之水清兮，可以濯我纓，滄浪之水濁兮，可以濯我足。」孔子曰：「小子聽之，清斯濯纓，濁斯濯足矣，自取之也。」夫人必自侮，然後人侮之。家必自毀，然後人毀之。國必自伐，然後人伐之。太甲曰：「天作孽，猶可違。自作孽，不可活。」此之謂也。』（離婁上）

又曰：

『自暴者不可與有言也。自棄者不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也。吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也。義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！』（離

又曰：（婁上）

「矢人豈不仁於函人哉？矢人惟恐不傷人。函人惟恐傷人。巫匠亦然。故術不可不慎也。孔子曰：「里仁為美，擇不處仁，焉得智？」夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之禦而不仁，是不智也。不仁不智，無禮無義，人役也。人役而恥為役，由弓人而恥為弓，矢人而恥為矢也。如恥之，莫如為仁。仁者如射。射者正己而後發。發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」（公孫丑上）

又曰：

「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恆愛之。敬人者，人恆敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：「我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？」其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也；君子必自反也：「我必不忠。」自反而忠矣，其橫逆由是也；君子曰：「此亦妄人也已矣，如此，則與禽獸奚

擇哉？於禽獸又何難焉？」是故君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂，則有之：「舜人也，我亦人也。舜爲法於天下，可傳於後世，我由未免爲鄉人也。」是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。若夫君子所患，則亡矣。非仁無爲也，非禮無行也。如有一朝之患，則君子不患矣。」（離婁下）

「行有不得者，則反求諸己。」人待之以横逆，則必自反曰：「我必不仁也。我必無禮也。我必不忠。是其對己純取懺悔態度者也。自反而仁矣，而有禮矣，而忠矣，人待之以横逆如故也，乃曰：「是妄人也，與妄人又何難焉。」」則又取不抵抗態度者也。蓋其偉大之精神，終日以不若舜爲憂，何暇與常人校雞蟲瑣屑哉？故能成其偉大之人格。

第四項　大丈夫

各家各立有理想的標準人物。道家以爲實行道德之模範者，恆謂之眞人。墨家則謂之賢者。至儒家則謂之君子，或謂之士。孔子曰：「君子有三畏。畏天命，畏大人，畏聖人之言。」曰：「君子有三戒。少之時，血氣未定，戒之在色。及其壯也，血氣方剛，戒之在鬭。及其老也，血氣既衰，戒之在得。」

曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」其所言多與舜，禹，皋陶之言相出入，而條理較詳。要其標準，則不外古昔相傳執中之義焉。至孟子對實行道德之人格者，又別以大丈夫代表之（有時亦稱君子。）其所謂大丈夫者，以浩然之氣爲本，嚴取與出處之界，仰不愧於天，俯不怍於人，不爲外界非道非義之勢力所左右，即遇困厄，亦且引以爲磨鍊身心之藥石，而不以挫其志。蓋應時勢之需要，而論及義勇之價值及效用者也。其言曰：

「說大人，則藐之，勿視其巍巍然。在彼者，皆我所不爲也。在我者，皆古之制也。吾何畏彼哉？」（盡心下）

又曰：

「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志與民由之，不得志獨行其道，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」（滕文公下）

又曰：

「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所

以動心忍性，曾益其所不能。』（告子下）

又曰：

『廣土衆民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心，其生色也睟然，見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。』（盡心上）

『君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不怍於人，二樂也。得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與存焉。』（盡心上）

觀此足見孟子之胸襟矣。

第七章　經濟哲學

第一節　制產之必要

孟子以當時人民憔悴，達於極點，故救濟之法，先之以民生主義，從物質救濟起，而後及於精神救濟，主先富後教之義也。

孟子對梁，齊，鄒等國君云：

『父母凍餓，兄弟妻子離散。』（梁惠王上）

『樂歲終身苦，凶年不免於死亡。』（梁惠王上）

『凶年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣。』（梁惠王下）

此卽食飯問題，比任何問題皆重要。例如彼與梁惠王及齊宣王先後言政，皆曰：

『五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。

百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無饑矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也。』（梁惠王上）

是知孟子救民之方，先使其得肉體上之安，而後得精神上之樂，故其第一辦法，即爲制民之產。如曰：

『民事不可緩也。……民之爲道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心，苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已。』（滕文公上）

又曰：

『無恆產而有恆心者，惟士爲能，若民則無恆產，因無恆心，苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已。……是故，明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕。』（梁惠王上）

孟子的社會倫理觀，是先從物質的生活，講到精神的生活。他認定大多數人不能叫他忍着餓來做好人的。這個見解，頗似馬克斯所說：『不是人類的良心支配他的生活，乃是人類社會的

生活，支配他的良心』但馬克斯一派人，有時說得過分，看成人類心理的變化，完全聽命於他的環境；什麼人都祇有被動的適應，沒有自動的適應。又且看重了物質的生活，就不大理精神的生活。孟子卻說也有不為環境所限的人，『無恆產而有恆心』但可惜祇是少數，大多數的人，能受善良的教育，卻要等他們有了飯食，是『衣食足而後知榮辱』的政策。孟子的書，通是先講社會經濟問題，然後講教育問題的，沒有講教先過養的。後來儒家卻順口說個教養，倒了次序，不是孟子的意思。孟子眼見當時貧民沒有飯食許多慘狀。他雖然罵鄒穆公的有司不告訴人君，『上慢而殘下，』但是他自己也止一次請齊發棠，不肯再為馮婦，子產以其乘輿濟人於溱洧，就說他『惠而不知為政』是見那不普遍的慈善事業，與那增長人倚賴心事的貧救濟，孟子都是不取。他的計劃，是根本解決的，普遍的，是要一般人民有一定的產業來做生活，他的辦法，就是恢復井田的制度。如曰：

『夫仁政必自經界始。經界不正，井地不鈞，穀祿不平。是故暴君汚吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。……請野九一而助，國中什一使自賦，卿以下必有圭田，圭田五

十畝，餘夫二十五畝……方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。」（滕文公上）

夫行井田之制，則民有定產，自食其力。田有定分，則豪強不能兼併。賦有定法，則貪暴不能多取。況夫井田制度，土地當爲公有，計口授田，可免有田不耕，及無田可耕之弊。且也，是時農業較爲發達，已成爲社會上之要素，此制果實行，則多數平民生計之困苦得以救濟，而社會問題，因之而解決者，什之八九矣。

第二節　井田制度

中國古代井田之制，即現世社會主義家所謂之土地公有法。宋代人有欲買地一方，試行井田，以期復古，世多笑其迂闊者。豈知最近之社會主義者，窮思極慮，發表土地公有之主張，乃適與吾國三千年前井田之制，若合符節歟。雖時代相距甚遠，內容多有不同，應隨時代思潮而改變，不過土地公有之主張，在西方爲創始，而在中國已爲復古者也。吾國自古以來，以農立國，如採用社

會主義大農的制度，以最新的科學方法，使農具籽種，與夫耕植肥壅之法，一一改良，農產之富可以推衍世界，可預測也。

孟子爲提倡井田制者，其所處之時代混亂異常，貧富階級之懸殊，誠如太史公所云：『……庶人之富者，或累巨萬，而貧者或不厭糟糠。』之景象，不平殊甚。故孟子引陽虎之言『爲富不仁矣，爲仁不富矣。』但孟子決非空談高調者，一面想出社會政策以解決社會的一切問題焉。

集產主義（Collectirism）爲社會主義中之一種調和派，要旨即是社會一切之生產具（土地資本）收歸公有，而各個人所生產物全屬私有。孟子所提倡之社會政策（井田制度），察其內容多有與集產主義相彷彿。如今將井田制度之概要，分述如下：

第一項　井田制之起源

吾國井田之古制，將全國之田，統畫爲井字形。據傳記所云，乃始於黃帝。井田之制成，未遑改變。故經唐虞三代僅有加以修正。及至戰國，爲李悝商鞅諸所破壞無遺矣。梁任公對於井田制之起源論之甚精，茲略引之。吾儕所最欲知者，古代田制（或關於應用土地之習慣）變遷之跡何

如。凡社會在獵牧時代，其土地必為全部落人所公有，如現在蒙古，青海，皆以「某盟某旗牧地」為區域名稱，即其遺影也。蓋獵牧非廣場不可，故地只能公用而無所謂私有。及初進為農耕時，則亦因其舊制，以可耕之地為全族共同產業，周頌云：

「貽我來牟，帝命率育，無此疆爾界。」（詩思文）

此詩歌頌后稷功德，言上帝所賜之麥種，普遍播殖，無彼我疆界之分。最古之土地制度蓋如是。其後部落漸進為國家，則將此觀念擴大，認土地為國有。故曰：

「普天之下，莫非王土。」（詩北山）

此種國有土地，人民以何種形式使用之耶？據孟子云：

「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹。」（滕文公上）

孟子所說，是否為歷史上之事實，雖未敢盡信。但吾儕所能以情理揣度者：一、農耕既興以後，農民對於土地所下之勞力，恆希望其繼續報酬。故不能如獵牧時代土地之純屬公用，必須劃出某處面積屬於某人或某家之使用權。二、當時地廣人稀，有能耕之人，則必有可耕之田。故每人或

每家有專用之田五七十畝乃至百畝，其事爲可能。三、古代部落，各因其俗宜以自然發展，制度斷不能劃一。夏，殷，周三朝，各千年世長其土，自應有其各異之田制。以此三事，故吾認孟子之說爲比較的可信。卽根據之以研究此三種田制之內容何如：

（甲）貢　貢者，人民使用此土地，而將土地所產之利益，輸納其一部分於公家也。據孟子所說，則其特色在『校數歲之中以爲常』而立一定額焉。據禹貢所記，則其所納農產品之種類，亦因地而殊。所謂『百里賦納總，二百里納銍，三百里納秸服，四百里粟，五百里米』是也。禹貢又將『田』與『賦』各分爲九等，而規定其稅率高下。孟子所謂『貢制』殆兼指此。但此種課稅法，似須土地所有權確立以後始能發生。是否爲夏禹時代所曾行，吾不敢言。所敢言者，孟子以前，必已有某時代某國家曾用此制耳。

朱晦庵云：『一夫受田五十畝，而每夫計其五畝之入以爲貢。』

黃棃洲云：『五十者，每夫各授田五十畝也。令民卽於所授田五十畝中，每年以五畝之稅貢上也。』陳顧遠按曰：一夫每年所貢是計五畝之入，不是僅以五畝之稅貢上，因在當時祇有賦，沒

有稅，其說是絕不作的。那麼，夏時每人授田五十畝，由五十畝中取其十分之一所入（計五畝之入）以貢上，田制以一夫所授的田作單位，沒有公田可言。所以夏時，就不是井田制度。

（乙）助　孟子釋助字之義云：『助者，藉也。』其述助制云：『方里而井，井九百畝。其中爲公田。八家皆私百畝，同養公田。』此或是孟子理想之制度，古代未必能如此整齊劃一。且其制度是否確爲殷代所曾行，是否確爲殷代所專有，皆不可知。要之古代各種複雜紛歧之土地習慣中，必曾有一種焉，在各區耕地面積內，劃中一部分爲『公田』，而藉人民之力以耕之，此種組織，名之爲助。有公田，則助之特色也。公田對私田而言，夏小正云：『初服於公田。』詩云：『雨我公田，遂及我私。』（大田）據此則公田之制，爲商周間人所習見而共曉矣。土地一部分充公家使用，一部分充私家使用。私人即以助耕公田之勞力代租稅，則助之義也。

朱晦庵云：『商人始爲井田之制，以六百三十畝之地，劃爲九區，區七十畝，中爲公田，其外八家，各授一區，但借其力，以助耕公田，而不復稅其私田。』黃葵峯云：『七十者，每夫各授私田七十畝，又共受公田七十畝也。助者，八夫各出通力以助耕公田，每年惟除公田七十畝所登之穀，而收

之於官也。」可知一夫授田是七十畝，一夫耕田卻是七十八畝又七五；算起來，恰是從九分裏頭取去一分，歸於國家，因在私田之外助耕而得，所以名曰助法。後儒誤於孟子『其實皆什一也。』之言，將九一說是指田之區數，理固可通，但怎樣來解說田之畝數呢？朱熹亦未說得明白。

（丙）徹　詩『徹田爲糧』（公劉）所詠爲公劉時事，似周人當夏商時已有行徹制者。徹法如何？孟子無說。但彼又言『文王治岐，耕者九一。』意謂耕者之所入九分而取其一，殆即所謂徹也。孟子此言，當非杜撰。蓋徵諸論語所記：『哀公問有若曰「年饑用不足，如之何？」有若對曰：「盍徹乎？」公曰：「二吾猶不足，如之何其徹也？」……』可見徹確爲九分或十分取其一。殆哀公時已倍取之，故曰：『二吾猶不足。』二對一言也。觀哀公有若問答之直捷，可知徹制之內容，在春秋時尙人人能了解。今則書闕有間，其與貢助不同之點安在？竟無從知之。國語記：『季康子欲以田賦，使冉有訪諸仲尼，仲尼不對。私於冉有曰：「……先王制土，籍田以力，而砥其遠近。……若子季孫欲其法也，則有周公之籍矣。」……』籍田以力則似助，砥其遠近則似貢。此所說若即徹法，則似貢助混合之制也。此法周人在邠岐時，蓋習行之，其克商有天下之後，是否繼續，吾未敢

言。

朱晦庵云：『周時一夫受田百畝。鄉遂用貢法，十夫有溝。都用助法，八家同井。耕則通力而作，收則計畝而分，故謂之徹。』黃葵峯云：『百畝者，八夫各授私田百畝，又共授公田百畝也。徹者，八家通出其力，以合作公田，惟據余田百畝所登之穀，而收之於官也。』兩說俱誤。陳顧遠云：『考「徹」字有「通」字的意思和「去」字的解釋。「通」和「去」在現時很不相同，然古時當無大異。所以孟子祇說「徹者，徹也，」可見「徹」和「通」和「去」字義上原沒有多大分別。那麼，徹的意思，大約是指把井田制度取消而通之爲散地，每夫受田百畝，沒有公田。這徹字起初或作爲動詞用，後又變動詞爲名詞，成爲一種制度上的稱號了。』

貢助徹表

夏

五十	五十	五十
五十		五十
五十	五十	五十

殷

七十	七十	七十
七十		七十
七十	七十	七十

周

百	百	百
百		百
百	百	百

都是中央爲公田，四邊爲民田，八家合力共種中央的公田，算是完糧，作爲政府官吏的俸祿。

〔說明〕夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。徹者，徹也，助者，藉也。（三代丈尺大小不同，所以畝數不同。其實中央政府與民間分攤糧米，都是佔十分之一，人民九分，政府一分，大致如此。）

據此種極貧乏且蒙混之史料以從事推論：大抵三代之時，原則上土地所有權屬於國家，而使用權則耕者享之。國家對於耕者，徵輸其地力所產什之一或九之一。此所徵者，純屬公法上之義務而非私法上之酬償。除國家外，無論何人，對於土地，只能使用，不能「所有」也。然而使用權享之既久，則其性質亦漸與所有權逼近矣。故謂古代凡能耕之民，即能「所有」其土地使用權，亦無不可。換言之，則謂土地私有制在事實上已成立，亦無不可。惟使用權是否可以買賣，史籍中無明文可考，在此事未得確證以前，未可遽認私有制為完全存在也。

第二項　井田制施行之目的

至周幽王時，助法仍未廢除，故詩有「大田」之諷刺，孟子有「雖周亦助」之語。嗣後因生齒漸繁，田或不足分配，遂徹井制，通為散田。如是諸侯雖原有九百畝中，有一百畝之收入，如今短

少十畝，使不以爲然，而百姓或私其豐饒，上有狩薄，更惹起諸侯之惡感，故魯宣公使始行田畝，取其十畝之最豐饒以爲例。從茲徹法大壞，強梁兼併，變爲戰國時之貢法。龍子曰：「貢者校數歲之中以爲常。樂歲粒米狼戾，多取之而不爲虐，則寡取之。凶年糞其田而不足，則必取盈焉。爲民父母，使民盻盻然，將終歲勤動，不得以養其父母，又稱貸而益之，使老稚轉乎溝壑，惡在其爲民父母也。」絕非夏代之貢法。田制既壞到如此，人民困苦顛連，生活上先受極大之障礙，焉能去講求倫理乎？故孟子以爲如教民以學，先必定使人民得相當之生活纔好。不然，「此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？」如曰：

「……有恆產者，有恆心。無恆產者，無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已。及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也。……」（滕文公上）

此表明使人人皆得飽食暖衣，方可施以教育焉。

第三項　井田制施行前之預備

在施行井田制以前，最要緊之手續預備，即先將地土測量，劃定界限分配，方免於混亂慢界

之弊病。孟子曰：

『夫仁政必自經界始。經界不正，井地不鈞，穀祿不平。是故暴君汚吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。』（滕文公上）

可知當時治地分田之法，早已不修。強梁得以兼併，致賦無定則，貪暴任意多取。是以孟子方欲改變田制。任啓運云：『孟子大意，只要正經界，以除兼併之弊。行助法，以去歲取盈之弊。二語盡之。』誠非虛語也。

第四項　井田制之分配

井田制如何分配？孟子言之甚詳。如曰：

『方里而井。井九百畝。』（滕文公上）

就是一方里的田，中間分作九分，便成爲一井字了。每分中有一百畝。此百畝與彼百畝間，有水道分之，名爲遂。遂旁之路爲徑。此井與彼井間有水道分之，名爲溝。溝旁之路爲畛。

現在將周官匠人一節，記之於下。匠人云：

「匠人爲溝洫。耜廣五寸，二耜爲耦，一耦之伐，廣尺深尺，謂之。（畎此畝間最小的水道。）田首倍之，廣二尺，深二尺，謂之遂。（此百畝間水道。）九夫爲井，井間廣四尺，深四尺，謂之溝。方十里爲成，成間廣八尺，深八尺，謂之洫。方百里爲同，同間廣二尋，深二仞，謂之澮。專達於川。」

依上文所記，一同的田，共有九萬畝，這九萬畝，都以一井爲起點，合成一百井，直似棋局一樣。由最小的畎，至最大的澮，水道分明，這水道旁邊都有路，（見下遂人）真像棋局上的黑格一樣。此種田制，實覺奇異無比。但近代新大陸之美國，其劃分州縣鄉村，亦作整齊之方格，正與吾國古代相同。

有人說地面上不少山陵川谷，怎能一概劃井呢？其實劃井在平原曠野中，遇着山陵川谷，當然要變通的。所以周官有匠人之制，是劃井的。又有遂人之制，是不劃井的。吾人再閱周官遂人一節云：

「凡治田野，夫間有遂，遂上有徑，十夫有溝，溝上有畛。百夫有洫，洫上有涂。千夫有澮，澮上

有道。萬夫有川，川上有路，以達於畿。」

匠人是說水道，遂人是說陸路。匠人以一井九夫起數，遂人以十夫起數。倘然全國都是井田，那末是一井另一夫，怎可以起數呢？所以匠人是劃井的，遂人是不劃井的。爲什麼不劃井，就是遇着山陵川谷，以及畸零不整之地畝，只能如此。但此畸零不整之地，可作爲別用。

以上古代田制劃井之法，與孟子理想井田制雖有些少未合之處，然亦能互相發明。

如今再講土地國有之法：

原來古代沒有寸地尺土，是個人的產業，不屬於國有的。這個國有的國，便是民族的國，並非君有。君是主權所託，故以分田之任歸之。分田亦稱授田，其在下之辭，則稱受田，所謂「一夫一婦，受田百畝。」以男統女，故百畝亦稱「一夫之地。」省言之，便是「一夫」亦稱「夫。」（見上周官。）夫不許受百畝以外之田，亦無無田之夫，此古代田制爲平等公有者焉。

進而言之，一夫一婦，既受了田一百畝，這百畝即是一井中九分之一，成爲一家，一井除去中間百畝外，這樣的家，還有七個。合之所謂「八家同井」是留出中間百畝，作什麼用？這是公田。公

田的收穫，歸作國用，便是什一之稅。公田什麼人耕種？八家共同耕種。孟子曰：

「卿以下，必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉。鄉田同井。……方里而井，井九百畝。其中為公田。八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事。……」（滕文公上）

是八家在未耕種私田前，先須共同耕種公田，公事畢，方可顧及私田。又在私田裏抽出二十五畝給未成年的人，一方面可以減去每家的擔負，而公田裏又抽出五十畝作為圭田，給卿大夫的。

孟子提倡井田制。一方面使人民皆得相當之恆產後，再施以倫理之教育。一方面使人民養成「出入相友，守望相助，疾病相扶持」之互助精神。故土地國有之制度，經過數千年，所謂「君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利，」成為當日之太平世界焉。

第三節　世祿制度

世祿制度始於周世，與井田制度相表裏。凡為官者，既有官治的職務，不能與民並耕而食，故

祿以代之。祿之所出，卽從公田。但祿有常制，非能任意多取。助法在幽王時尚未全廢，故世祿在當時無有流弊。及至井法大壞，卿大夫等食祿，亦慢其經界，勒索民產。孟子曰：

『夫世祿，滕固行之矣。』（滕文公上）

爲官者之祿旣定，然爲獎勵勸勉起見，於世祿常制外又設圭田。此圭田並非別立，卽在公田之中。不過公家願拋其收益權，轉與大人士等私人而已。

第四節　價值論

孟子經濟哲學中之一特色，卽先哲素所忽視之價值論。彼之價值論，是認每一物件之本身，附有相當之價格，不受外界任何影響耳。但在經濟思想未有發達之古代，大概偏重倫理哲學一切行爲，莫不受道德之支配。卽欲爲彼輩唯一之信條，公正爲彼輩唯一之標準。價值欲望說，自爲彼輩所夢想不到，亦爲彼輩所抨擊也。要而言之，孟子之價值論，係根據客觀的，不是主觀的，是物質本身的，不是欲望支配的。如曰：

「夫物之不齊，物之情也。或相倍蓰，或相什百，或相千萬。子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同賈，人豈爲之哉？……」

第五節　職業分工問題

職業分工問題，於吾國古代實現最早，且爲一般先哲所注意。尤其是儒家起初最簡單之分工，即士、農、工、商四種。嗣後經濟、政治、社會愈發達，分工亦愈複雜矣。

孟子駁許行之言曰：

「百工之事，固不可耕且爲也。然則治天下，獨可耕且爲與？有大人之事，有小民之事。且一人之身，而百工之所爲備，如必自爲而後用之，是率天下而路也。故曰「或勞心，或勞力，勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人。」」（滕文公上）

孟子之政治論，就從他經濟分工之主義而來，爲什麼要有治者和被治者的階級呢？是因爲要分工的緣故。分工還有交易，方纔見得分工的好處，交易要講物的價格，就使以人工爲本位。如

果工多工少都不管他，就和分工的道理不對。強着工多的同工少的一樣受報酬，人家總不甘心。孟子以許行既承認分工，就應該不反對勞心勞力的分別。既然計及布帛的長短，麻縷絲絮的輕重，五穀的多寡，屨的大小，有個「數」和「量」的分別，就應該計他的美惡精粗「質」的分別，還要曉得他何以相倍蓰相什百的緣故，有這許多分別，交易的事，當然不能照許行說得那樣簡單了。

孟子關於分工之理，又曰：

「子不通工易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布。子如通之，則梓匠輪輿，皆得食於子。於此有人焉，入則孝，出則悌，守先王之道，以待後之學者，而不得食於子，子何尊梓匠輪輿而輕爲仁義者哉？……有人於此，毁瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？曰：否。曰：然則子非食志也，食功也。」（滕文公下）

「君子居是國也，其君用之，則安富尊榮。其子弟從之，則孝悌忠信。不素餐兮，孰大於是。」（盡心上）

『陶以寡，且不可以為國，況無君子乎？』（告子下）

『無君子莫治野人，無野人莫養君子。』（滕文公上）

陳相引許行之主張，伸說其無政府之理，孟子駁之從經濟貿易上，證有政府之理。孟子對於生產之主張，與路意布蘭（Louis Blanc）之主各盡所能略同，惟對於分配之法，則與聖西門（Saint Simon）認定性上智愚能否之不齊，比例各人之勞働以分配之主義相近。孟子認定勞力與勞心，同是勞作，均為社會之所需。勞力是肉體上之勞作，勞心是精神上勞作，皆是生產之分工。勞力之人，社會固賴之而有生活；而勞心之人，如學者，思想家，美術家，音樂家，則社會賴之而有發達，有進化，有精神之娛樂。此經濟學之所以分出一種無形財貨之生產者也。

第六節　自由貿易主義

戰國時代之商業，已經從物物交換時代，進化到貨幣交易之時期矣。孟子書關於貨幣之記載，已數見不鮮，而最足證明者，即所云：

『古之爲市者，以其所有，易其所無者。』（公孫丑下）

從此句着想，可斷定彼時代決非物物交換之時代，必定有所謂交易之媒價（貨幣，）居在其間。否則何不用『古之爲市者』之『古』字。不過當時商業組織異常簡單，無現代所謂『掮客，』進出口商，轉運商，錢商等行業。因甲地之出產品運到乙地去兜售，除非生產者本身一同去，決不會有第二者出來運者。孟子自由貿易之主張，在當時，不外乎兩層問題：

（甲）人口問題　國不徵稅，別國商人皆要到此國行商，因此可增加人口。

（乙）財富問題　國不徵稅，別國之生產皆要齊集此國市場上兜售，因此可以增加國內財富。

故曰：

『市，廛而不徵，法而不廛。則天下之商，皆悅而願藏於其市矣。』（公孫丑上）

第七節　移民政策

戰國時代之各國，多半以人口減少爲患，極力欲移民，當孟子見梁惠王時，王卽與彼討論移民政策。曰：『……鄰國之民不加少，寡人之民不加多，何也？』孟子卽以交戰之比喩言於王，並謂：『王知如此，則無望民之多於鄰國也。』但孟子對於移民政策非絕對不談者，不過覺梁惠王所定之方法，非根本之政策而已。而孟子所主張之移民政策，以一『仁』字爲基點，然後從此點發揮，使人口能自然增加耳。如曰：

『今王發政施仁，使天下仕者，皆欲立於王之朝；耕者，皆欲耕於王之野；商賈，皆欲藏於王之市；行旅，皆欲出於王之塗；天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王。其若是，孰能禦之？』（梁惠王上）

第八章　重農主義

中國以農立國，爲人人所公認。創斯業者，雖有神農嘗試百草之舉，后稷教民稼穡之事，但能將農業之原理與方法，詳細闡明之，則甚鮮其人，有之，則厥推孟子。

孟子重農主義，提倡不遺餘力，試觀其對梁惠王，齊宣王，滕文公諸人談王政，處處皆以農業爲前提；而其所主張之井田制度，尤爲施行農業之唯一工具，謂之爲農業的社會主義，亦無不可。關於井田制已詳於前章，茲不再論。

第一節　重農原理

孟子之重農原理，簡言之，有下列之四種。

第一、在戰國時代，連年大戰，人民可算是貧窮極了，其重大原因是因爲國民的生產事業受

影響。那時生產事業有些什麼呢？完全以農業爲主體。吾人從詩經，左傳，國語，國策，所見當時生活之狀態：問大夫之家以牛馬對，問士人之家以雞犬對，所領的俸祿是公田，祭祀所取的從圭田等事，就可知了。當時製帛製葛等工業，俱是農產製造，雖謂齊有魚鹽之利，蜀有丹砂之礦，然是少數。所以孟子爲救濟當時社會不安現象計，只有從當時生產界中主要部分的農業下手。此是從經濟上面看來提倡農業之原因。

第二、儒家所注重的是禮了。然而禮這個東西，不單是從精神方面（內的方面）所能表示的。尚須要靠物質方面（外的方面）假使沒有外面的形式以表示，那就不成其爲禮了。例如人死了，爲子的縱然哀痛過恆，然而沒有衣衾棺槨來埋藏之，在儒家看來算是禮未盡完。又如常人弔賀之間，這是儒家極注意的，然而任你口裏如何表示同情，一點禮物沒有，這是不對的。我們翻開一部儀禮，甚麼犧牲粢盛，衣衾棺槨等物皆充塞了。這些事物皆從農業得來的，有了農業纔有這些事物，有了這些事物，纔可以有禮儀。在儒家因爲須實行其禮治主義，故不能不將產生原料之事業極力提倡之。孟子曰：

『穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。』（梁惠王上）

卽係此意。此是孟子從禮教上面看來提倡農業之原因。

第三、窮則獨善其身，達則兼善天下。斯言爲儒家心理所當保持之，只要有能在政治上活動之時機，彼輩必去嘗試，故孔孟之周遊列國，荀子之於齊於楚，皆抱此宗旨。彼輩所採之手段雖各有不同，然目標則一，卽『王道』。『王道』二字定義甚寬泛而且玄妙者，卽謂『王者所行正道也』又以『平正之義』爲標準。玆將孟子所擬進到『王道』之方策略述之。

『五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無饑矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也。』（梁惠王上）

此數語明白宣示吾人曰，要想社會安寧，以達『王道』之目的，首先須將人民的生活問題解決，卽是須提倡農業。因農業爲當時之重要之策，[illegible]人民有完備之生活，纔施以適當之

教化百姓有知識，有禮義，永久和平矣。要而言之，孟子以為百姓衣食住三項完備後，方可講禮教。

故曰：

『無恆產而有恆心者，惟士為能。若民則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也。是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？』（梁惠王上）

孟子之意，以為不以生計問題為重，而須言道德的唯心主義，此僅限定於某一種超人，在一般常人是不受其支配者也。吾人求之實際，生計問題確較其他之事尤要，及至馬克斯唯物史觀出現，此理愈顯愈明。吾人從此可見孟子主張解決人民生計問題在政治上之重要，亦可知孟子提倡農業之最大原因。

第四、孟子又以為人類之所以爭亂，大概是為生活上之必需品。此種說法，可將荒年來作證。

在平時少有戰爭，然至饑饉水旱，民不聊生以後，是常常發生。所以要免除戰爭，必須生活必需的原料，時常充足，人人易得之。如曰：

『易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不可勝用也。民非水火不生活，昏暮叩人之門戶，求水火，無弗與者，至足矣。聖人治天下，使有菽粟如水火，菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？』（盡心上）

做到昏夜叩門求菽粟無不與者，幾乎是人人可以各取所需之時，許多人夢想的黃金世界，都不及孟子這個菽粟世界，有恆產就有恆心，菽粟如水火，就沒有壞人；都是一個意思，都是從社會物質生活上下的根本解決。

孟子既欲極力提倡農業與其他方法，使菽粟如水火一般多，則人民無有爭端。水火在那時看來可算是自由財（Free Goods），自由財是沒有人爭的，因爲多的關係。以菽粟爲經濟財（Economic Goods），要想同他一樣變爲自由財，固然是不可能。然因爲他多而不產生爭端，則實在是很常見的。此是孟子提倡農業之第四原因。

第二節　重農方法

孟子既提倡重農主義，關於農業方法，書中屢見不一見，茲歸納之，約有下列三種。

第一、政府於農民耕種之時，勿妨礙之。故曰：

「不違農時，穀不可勝食也。」（梁惠王上）

「百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無飢矣。」（梁惠王上）

「彼奪其民時，使不得耕耨，以養其父母……」（梁惠王上）

農時即春耕，夏耘，秋收，冬藏四項。彼時諸侯，不時興兵，調農民爲兵役，農事荒廢；故孟子曰，除農不要失其時外，政府亦不得違其時，因農業受時間支配甚大也。

第二、對於公共農業場所，應當加以相當限制。因當時之山林川澤，俱是人民共有者，若任人去漁收砍伐，而能一定法律以限制之，則甚屬危險。故曰：

「數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。」（梁惠王上）

第三、利用田間隙地以從事蠶桑牧畜，作農業之副產事業，使婦孺童叟俱有職守。如曰：

『鷄豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。』（梁惠王上）

『五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之，則老者足以衣帛矣。五母雞，二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣。百畝之田，匹夫耕之，八口之家，足以無飢矣。』（盡心上）

第三節　農業政治

孟子農業上之唯一政策，厥唯井田制，至其內容及施行方法已詳於前章，閱者可互相參看。關於徵收農民之賦稅，孟子審查當時之情形，以什一爲度。是以彼旣不贊成白圭之二十而取一，亦甚惡横征暴斂虐待農民。曰：

『是故賢君，必恭儉禮下，取於民有制。』（滕文公上）

孟子因鑒於當時農民受政府與卿大夫之虐待過甚，故主張行保護政策培養之，一面減少其賦稅，一面不許任何人妨害農時。又孟子恐農民有懶惰與自私自利者，又加以嚴格之監督，所

以有春秋必省，公事畢然後敢治私事，斧斤必以時入山林，細網不得入汚池等規定。

旣有以上之行政，則農民生計問題可謂解決矣。然無智識，無禮義，仍不能達最終目的。換言之，孟子以人格平等，人皆可以爲堯舜，當以先覺覺後覺，先知覺後知，故教育爲要。又曰：

『設爲庠序學校以教之。庠者養也，校者教也，序者射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。』（滕文公上）

此庠，序，校，俱係小學之名稱。大學便稱之爲學。三代大學小學之制度，古書述之甚詳，今不再引。就大概而論，此種大小學，尚是國立者。在國立小學之前，有一種鄉立小學，亦稱鄉學。鄉學係井田中教育之初基，是義務教育，爲人人當享受也。

孟子又引堯舜之行政，以證明其所說。

『后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敍，朋友有信。放勳曰：「勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。」』（滕文公上）

然吾人於此，亦可知孟子對於農業教育之注重矣。

農民生活爲最勞苦者，鮮有人注意及之。匪獨吾國如此，即歐美亦然。但最近數十年，方有人出而提倡農民間之合作互助，以抵抗田主商人之剝奪，增加農民生活之興趣。斯事雖爲二十世紀之新發明，然於二千年前之孟子早已提及之。如曰：

『死徙無出鄉。鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。』（滕文公上）

此豈非絕好互助精神之表現乎？此前孟子所述八家爲井，四井爲邑，農民平時在邑，耕時在井，此亦無非爲愛羣合作之養成而已。

第四節　提倡農業之功效

孟子之時，井田之制既廢，多數人民生活之根基隨之以壞。又遭長期戰爭，加以君主貴族橫征暴斂，種種苦痛，急待救濟，遂成爲社會問題。孟子嘗思以解決之，本多數幸福之觀念，以同樂主義爲方針，以制產養民爲急務，行井田之制，輔之以保育之政，又施以教化，使人民得物質上精神

上之安慰焉。茲將其提倡農業之功效，略爲述出。至其學說與近代思潮關係如何，讀者諒能知悉，毋待著者再贅也。

第一項　實行愛國主義

孟子提倡農業，恢復井田制，即係間接實行愛國主義。查井田之制，公田居中心，顯出一種愛國思想。因此公田爲國用所出，故耕種時，先公後私。詩云：

『雨我公田，遂及我私。』

此詩之意，即代表人民之心目中，將公事作爲前提。孟子亦曾申述，可知井田制下之農民，誠爲愛國之農民也。

第二項　養成社會互助之習慣

前節所引孟子云『八家同井，四井爲邑。』有非常互助之精神。孟子主張，對於公田，通力合作，對於私田，互相保衛。詩云：

『無此疆爾界，陳常於時夏。』

卽謂人民因無彼此疆界之分，故能發見一種文明之常態，陳列於此中夏之上。證諸漢書食貨志亦云：

「出入相友，守望相助，疾病相救，民是以和睦，而教化齊同，力役生產，而得而平也。」

此與孟子所云「死徙無出鄉。鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。」之意相同。

國民的教化齊同，文明自然普及，力役生產，各事其事，斷無資本勞働，以及地主佃戶，種種不平之呼聲。古代井田之法，最重是均，惟均故平，惟平故能實行互助耳。但後世不平不均，而高談互助，焉能濟事。是以社會主義之髓也，不過以不均求其均，不平求其平，求眞正之互助而已。

第三項　施行食力主義

孟子主張食力主義，孟子書屢次言之。漢賈誼亦引伸其說云：「一夫不耕，或受之飢，一婦不織，或受之寒。」此意卽不耕不許得食，不織不許得衣。孟子提倡非田者，可見人非自力，不許得食，此食力主義，爲農業行政上最大之一種主義也。故其制度人人受田，除非爲官與其他執事之人，

方能受祿。但此受祿，仍名爲代耕，何爲代耕？卽以此食力代彼食力而已。詩亦云：

『坎坎伐檀兮，置之河之干兮，河水清且漣兮。不稼不穡，胡取禾三百廛兮。不狩不獵，胡瞻爾庭有縣貆兮。彼君子兮，不素餐兮。』

是詩含有諷意，不稼穡而取禾，不狩獵而縣貆，便是素餐。素餐之人，決非君子。由是可知非食力之人格，反不如食力之農民耳。

第四項　提倡服勞主義

孟子論民事（卽農事）之不可緩，亦引詩云：

『晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。』

詩詠成王之勸耕云：

『駿發爾私，終三十里，亦服爾耕，十千維耦。』

國語亦云：

『民勞則思，思則善心生。逸則淫，淫則忘善，忘善則惡心生。』

是人不可不服勞。如上文所云食力主義，尤其以勞力爲重。井田之法，使是鼓勵全國人民，於勞力之中，得有相當之幸福。且勞力爲吾國立國之基礎，吾人之祖宗在古代，已將勞力戰勝當時之環境，而得富强文明，便是務農。管子云：

「夫農群萃而州處，察其四時，權節其用，耒耜枷芟。及寒，擊菓除田，以待時耕。及耕，深耕而疾耰之，以待時雨。時雨既至，挾其槍刈耨鎛，以旦暮從事於田野。脫衣就功，首戴茅蒲，身衣襏襫，霑體塗足，暴其髮膚，盡其四肢之敏，以從事於田野。」

此可代表古代農夫服務之一般情形也。

第五項　促成養老䘏寡之風尚

吾國最美之風尚，即養老䘏寡，俱由井田制中留遺而來。井田制之養老䘏寡，不徒稱爲一種慈善事業，乃爲人民道德上之責任也。周禮大司徒職云：

「以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德：智，仁，聖，義，中，和。二曰六行：孝，友，睦，婣，任，䘏。三曰六藝：禮，樂，射，御，書，數。」

又禮記云

『民知尊長養老，而後乃能入孝悌。民入孝悌，出尊長養老，而後成教。成教而後國可安也。』

此與前節所引孟子『人倫明於上，小民親於下。』之意相同。

施行農業與養老卹寡之事，頗有密切之關係。孟子曰：

『五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。』（梁惠王上）

孟子云『頒白者不負戴。』王制上又云：『斑白者不提挈，』皆是壯者代其勞働，是種習慣之養成，殊非易易。至於卹寡，詩云：

『彼有不穫穉，此有不斂穧，彼有遺秉，此有滯穗，伊寡婦之利。』

古代婦女，並無不再嫁之制裁。此寡婦爲老而無夫，將收穫之餘物歸之，則其生計亦足以維持者也。

第九章　教育哲學

第一節　孟子以前之教育思潮

或曰：『教育者所以利導調適人之生性，而使之合乎生存之環境者也。故中外教育學者，其定施教之方針也，必先於性之本體，加一次明瞭的認識，於性之本質，加一次善惡之辯辨，而其說乃有所根據。』斯說誠然。近世西洋教育學者如盧梭，福勒伯爾諸輩，咸發揮性之本質之大功人。吾國周代主張以心性為教育之基點者，除孔子，子思而外，厥推孟子。然斯學說實為孔子子思發其端，及至孟子發皇而光大之，故中古時代之心性問題，在中國教育思想史上，頗佔重要之位置。吾人欲得此資料，不可不從大學中庸兩書中探討之。此不獨能洞悉孟子以前之教育思潮，且能推知孟子教育思想之淵源焉。

大學中庸兩篇，可謂心理研究之開端。大學中分出心，意，知。中庸說性，是天命，是自誠明。及至

孟子時，性的善惡問題，已成為當時教育哲學上之爭辯問題。孟子告子篇有云：『性可以為善，可以為不善。』有云：『有性善，有性不善。』此兩派或可為孔門弟子之說法。至於性無善無不善，可謂為告子之創見。性善，良知，良能，可謂為孟子之獨創。性惡則為後來荀子之見解。然大學中庸之心性教育，洵可代表那時代教育思潮之精神也。

此兩篇之著者，現尚未敢斷定為誰？有謂為曾子學說。據胡適之氏云：大學是修身的人生哲學，曾子卻是孝親的人生哲學，兩者完全不同，斯說尚是。胡氏又以為大學甚受了楊子為我，墨子兼愛之影響，他因孔子與孟子間學術演進之關係看來，似乎孟子以前應有此兩書為其學說之先導。大概此兩篇頗有創見，全係心理教育哲學萌芽時代之產物。但學說之來源，卻亦不能云與曾子子思無關係耳。

第一項　教育之意義

中庸云：

『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。』

其所謂道，爲人生生活之重道，從生活中自然而來。原仍重人事方面者，又云：

「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。」

教育不過爲人日常生活之行爲，毋須太過，亦毋須不及，處處合於中庸之道。此種教育之說，素可代表儒家重人事的精神也。大學之絜矩之道：

「所惡於上，毋以使下。所惡於下，毋以事上。所惡於前，毋以先後。所惡於後，毋以從前。所惡於右，毋以交於左。所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。」

中庸之恕道：

「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父未能也；所求乎臣，以事君未能也；所求乎弟，以事兄未能也；所求乎朋友，先施之未能也。」

但是中庸修身之道，亦皆本於孔子爲人哲學之精神，以闡明教育之真義焉。

第二項　教育之目的

大學中所云教育目的是：

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」

是將教育目的分成兩面，一為明明德，一為親民，結果須止於至善。教育之根本，即在修身。在個人，要修身便要正心，誠意，致知，格物。對己方面，便是明明德。能修身，纔能齊家，治國，平天下。對人方面，便是親民。故曰：「一是皆以修身為本。」這個身，這個「個人」便是一切倫理的中心點。如下圖：

格物
致知
正心
誠意

修身

齊家
治國
平天下

又曰：

「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知

至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而后身修。身修而后家齊。家齊而后國治。國治而后天下平。』

如此自外而推及於內，『內本外末』之學說，可為心理的教育哲學最初產物。所謂齊家，治國，平天下，所謂親民，還本諸孔子君君，臣臣，父父，子子的倫理學說。至於正心，誠意，致知，格物，到有點側見耳。但其仍未完全脫離倫理觀念，所謂止，所謂『至善』但不過為倫理上之標準而已。

中庸教育目的，較之偏向內觀心理方面，其要點，則為『致中和』如曰：

『喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。』

但彼仍重在達道，說修道是教，重再發而中節，對於人事，仍然重視。

總之，儒家本為人哲學的精神，將教育作達到倫理生活之手段。

第三項　心理的教育學說

大學書中言修身由外而推及於內，分成心，意，知者，然其所云心者正心也，意者誠意也，知者

致知也。何謂正心？如曰：

「身有所忿懥，則不得其正。有所恐懼，則不得其正。有所好樂，則不得其正。有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味，此謂修身在正其心。」

此全從功用方面，去說明心之性質。所謂正心，是一種至正不偏生活上的態度。何謂誠意？如曰：

「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。故君子必愼其獨也。小人閒居爲不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善而著其善，人之視己，如見其肺肝然。則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必愼其獨也。」

誠意是要內外一致，是要毋自欺。何謂致知？如曰：

「於止知其所止。」

是種重實際之精神，中庸書亦有表現，將物我之關係下一標準，謂之中庸之道。鄭註：「庸常也，用中爲常道也。」此常道乃根諸天性之自然，故謂之率性。中庸既認率性爲道，乃爲後來孟子

性善說之先導也。斯說在心理上佔重要之位置，影響於教育學說上亦重大矣。

第四項　教育之方法

大學中論教育方法最重要之點為：

「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」

中庸云：

「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也。」

又曰：

「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」

「君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。」

中庸相信人的天性是誠的，所以教育的方法是「誠之」，如曰：

「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」

至「誠之」的方法，中庸云博學審問愼思明辨篤行，較大學格物致知，又進一層矣。

兩書之教育思想，既如上述，其陳義大都本諸孔子，而與以後孟子之思想，有最大之影響。如孟子言仁義，而大學言「以義爲利，」中庸亦言「仁義，」孟子言性善，更與中庸「率性」「自誠明謂之性」相近焉。

第二節　孟子教育哲學之發生

孟子之性善論，不徒影響於彼之人生觀政治觀，並且大有影響於彼之教育哲學。蓋孟子既認爲一切善端爲我性所固有，而不能免爲惡者，由於不能盡其才也。如曰：

「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才也。」（告子上）

此謂人之所以沒其善性而爲惡者，由於自己不求，故不能盡其才也。然人何以不自求以盡其才？此原因依孟子所說，可概括有二：

（甲）激於外勢　孟子與告子辨曰：

『人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙，激而行之，可使在山，是豈水之性哉，其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。』（告子上）

何謂激於外勢？則如彼之言曰：

『富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫麰麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，浡然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。』（告子上）

『若民則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已。』（梁惠王上）

『飢者甘食，渴者甘飲，豈惟口腹有飢渴之害，人心亦皆有害。』

此皆言激於外勢而然也。

（乙）放其良心　孟子有山木之喻曰：

『牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所

潤，非無萌蘖之生焉。牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」（告子上）

何謂放其良心？如曰：

「自暴者，不可與有言也。自棄者，不可與有爲也。言非禮義，謂之自暴也。吾身不能居仁由義，謂之自棄也。」（離婁上）

「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（告子上）

「養心莫善於寡欲。其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。」（盡心下）

此皆言放其良心者也。反之，人苟非激於外勢，或放其良心，則其本性未有不善者。

孟子既道性善，故彼之教育方針，即主張消極的存養此性，而反對改造，積極的擴充此性，而不認增加。易言之，即利導人之本性，使之明善以復其初而已矣。此其所以闢告子杞柳喻性之說，辨仁義外鑠之謬，而有操存舍亡之箴，四端擴充之訓也。至其視形色之性，雖以爲多欲而不可憑恃，然既認天性爲不可改造，即不能除而去之，故主張先立乎其大者之心，以鎮攝之。故教育首當求放心，其次存心，而養心，而由心及物，此孟子教育程序之大概也。

第三節　孟子教育哲學之原則

凡一家之說，一人之言，而能蔚爲時代思潮，風行於世者，必有相當眞理在。倘吾人能截長補短，擷英摘華，則裨益於陶冶理論之討究，實際教育之改善，正復不鮮。譬如孟子心性教育學說，闡明內在的普遍的人生之本性，尙個性之啓發，注重意志之陶冶等等，與現代教育思潮頗相脗合。即如近代歐美所提倡養性的教育，自動的教育，標準的教育，意志的教育，人格的教育諸端。殊不知在吾國二千餘年前之孟子，已有發明，且其見解，實超彼輩之上。吾人與其效法歐美，毋寧採吾

國固有之孟學，蓋孟學不惟適合國情，且能應現代人生之需求也。

第二項　自動的教育

活動者，卽以活動視爲人類之本性，基於自己內部之原因，爲獨立的活動，而不受外界之影響者也。孟子旣深信人性本善，故排棄被動的與逼迫的教育，而生各人自動的教育。如曰：

「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安。居之安，則資之深。資之深，則取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。」（離婁下）

又論養氣，可與此印證。

「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然。宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：「今日病矣，予助苗長矣。」其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以爲無益而舍之者，不耘苗者也。助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。」（公孫丑上）

彼謂君子之所以教者五，而以「有如時雨化之者」爲第一。不耘苗固非是，卽揠苗亦非是。

而及時的雨化則爲最宜，蓋欲使其自得之也。

第二項　養性的教育

人性既本來是善的，教育的宗旨，只是要使此本來之善性，充分發達。設人不受教育，恐將赤子之善心，至於消沈偕亡，故當盡心以養性。如曰：

「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（盡心上）

又曰：

「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」（離婁下）

心之爲物，操之則存，舍之則亡。易言之，教育即所以存養此人之所以異於禽獸之心性耳。

第三項　標準的教育

教育雖是自動的，卻不可無標準。孟子曰：

「羿之教人射，必志於彀。學者亦必志於彀。大匠誨人，必以規矩，學者亦必以規矩。」（告子上）

又曰：

『大匠不爲拙工，改廢繩墨。羿不爲拙射，變其彀率。君子引而不發，躍如也。中道而立，能者從之。』（盡心上）

又曰：

『規矩，方員之至也。聖人，人倫之至也。』（離婁上）

此標準的教育法，孟子以爲是教育之捷徑。彼曰：

『聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以爲方員平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律正五音，不可勝用也。』（離婁上）

前人費不少心血，方創造此種種的標準。吾人依之，即可不勞而得前人之益處。此爲標準教育法之原理。

第四項　意志的教育

意志的教育，大抵注重意志的行爲，對於意志之陶冶，視爲教育之根本義。進而言之，訓練也

志為教育上徹始徹終之要事，如無強固之意志，則不能戰勝物欲之惡環境。孟子自范之齊，望見齊王之子，喟然嘆曰：

『居移氣，養移體。』（盡心上）

故其教育主張，頗重養氣，使不害心意作用的萌芽，以助人心的作用，而充分發達之。故其言曰：

『我善養我浩然之氣。……其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。』（公孫丑上）

養氣之方法，不外乎集義，集義多，訓練久，自能達不動心的地位。故曰：

『我，四十不動心。』（公孫丑上）

蓋養氣不為外誘所動，且不為最大之外誘所動，斯則為養氣之功效，亦可謂極意志教育之能事矣。

近代哲學家詹姆士，其倡意志教育爲有力者。但彼極反對抑制生徒之意志，亦不贊成其衝動之行爲。謂爲師者宜知兒童是一種感覺的，衝動的，聯想的，反動的；有機體。擇其善者啓培之，其不善者制止之，務導之於正軌。行爲之過於輕率，或過於戒忌，均非所宜。而性格以能克己堅忍爲最貴。人苟能保有此性格，則其行爲自別於懦怯，終能堅持其操守，打破一切障礙，而達其最後之目的。此與孟子意志教育不謀而合，可證古今聖哲所見略同也。

第五項　人格的教育

人格者，卽人之所以爲人之義也。然其觀念，猶未明確，於是有種種定義焉。自心理學者言之，謂人格具有直接的意識，而爲知情意複雜的精神活動之統一體。又曰，人格卽完全統一複雜的精神現象之自我意識之謂也。而倫理學方面，則以『人格爲合理的個體』之定義，人多襲用之。但主張『人格爲知情意之調和』者，亦復不少。迨至康德則以人格本質，爲自由意志，或自律意志，而此自由意志，自律意志，爲絕對價值之目的體云。孟子亦主人格化之教育。蓋以人格建立於感情上，而收效果甚大，無論其爲何時何地，苟有懇切精神之人，卽能以一己之人格，感動他人。故

子以『誠』爲人格中心，即是此種主張，此乃彼傳其師子思之說而來者。子思曰：

『誠者，天之道也。誠之者，人之道也。』（中庸）

又曰：

『惟天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。』（中庸）

孟子承其說，亦曰：

『至誠而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也。』（離婁上）

又曰：

『萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。』（盡心上）

孟儒家教育，專以人格的活動的源泉。彼等深知夫人格由『相人偶』而始能成立，始能表現，故於人格交感相發之效，信之最強。盡心者何？至誠者何？即『眞的人格之全部的活動表現』而已。我之人格，爲宇宙全人格之一部，與一切人之人格相依相溢，我苟能擴大我所自覺之人格，使如其量，而以全人格作自強不息的活動，則凡與我同類之人，未有不與我同其動也。儒家認教

育爲萬能，卽在此點，而孟子之教育哲學，尤斤斤於此。蓋彼以人皆有同類之心，而心皆有善端，人人各將此心擴大而充滿其量，則彼我人格相觸，遂形成普遍圓滿之人格矣。

第四節　孟子之教學法

第一項　孟子之教授方法

孟子之教授方法，歸納之可分爲四：卽（甲）正身，（乙）誠意，（丙）出之審愼，（丁）施以規矩，是也。

（甲）正身　正身爲孟子教授方法之第一要義。正身對於教授之重要之關係安在乎？因正身對於教授之重要點有二：（一）因教授最易收效之方法，是以身作則。所謂以身作則者，卽已依所主張立身行事。否則，言不顧行，行不顧言，而獨教學者行其所言。學者必謂，汝尚不能，何況我等，致不遵行。（二）因人之通病，是以人俟言，以人廢言。人重則其言重，人輕則其言輕。教者若欲使學者重己所言，必先修其身。所謂修身者，使一己正大光明，無疵可指之謂。不然，性邪行乖，雖

佳言，學者亦視同糞土。由是觀之，教育要正人必先正己，己正而後學者始正。孟子曰：「教者必以正。」又曰「有大人者正己，而物正者也。」此之謂也。

卽就孟子自身言之，孟子所主持者爲仁義，所排斥者爲勢力。彼自己立身，誠能不淫富貴，不移貧賤，不屈威武，故能得萬章，公孫丑之徒信仰焉。

（乙）誠意　誠意爲孟子教授方法之第二要義。誠意對於教授有何關係乎？誠意與教授之關係有二（一）教授而且誠意，能使學者勤勉。因學者，或勤或惰，是可由教者態度而定；教者若抱苟且塞責之心而不盡力以教導之，學者勢必因循；教者苟具不負學者父兄付託之意，盡心督責，學者必因以勤勉。（二）教授而且誠意，能使學者奮勵。因學者或奮或懈，大半可由教者動機而定；教者假若以教授而爲唯利是圖，或爲無聊棲身之位置，則學者對教者便漠不關心；教者假如立志在造就學者，使至完成，不雜其他私念，則學者感於大義，雖懦必奮。由以上二者，吾人可知以誠意教授，學者必勤勉奮勵；不以誠意教授，學者必怠惰疎懈。孟子曰：「至誠而不動者，未之有也。」又曰：「不誠，未有能動者也。」卽係此意。

（丙）審慎　審慎為孟子教授之第三要義。何謂審慎？其重要安在？審慎為不可輕易執教授之事。既執之之後，即應黽勉從事。其原因有二：（一）因求學時代為一生行事之基，一切智識技能，皆從學藝得來；教者苟不審慎，不揣自己能否，貿然而為教授，或雖為之，而不黽勉，以致學者毫無所得，而空耗青年寶貴光陰，豈非作孽之甚？（二）因求學時代，為終身立身之本，為君子，為小人，為善，為惡，全從所學而定；教者不揣己之品格，率而為教授，或雖擔任，而不盡力改善學者性情，以致學者染於惡習，而入下流，豈非害人終身？孟子曰：『人之易其言者，無責焉耳。』此乃謂教授職責非常重大，人不可輕易其言，而任教職。又曰：『人之患，在好為人師。』非謂人不可為師，乃係言為師一事，須出之審慎耳。

（丁）規矩　規矩為孟子教授之第四要義。何謂規矩？其用處如何？規矩為學習之方法，學習方法之功用有二：一、免致學者勞苦無益，二、可使學者力半功倍。（一）諺云：無規矩不能成方圓，無六律不能正五音。求學亦然，如無方法，即施以大力，而其結果，雖非毫無所得，即得之而亦未能中肯，或者誤入歧途耳。（二）欲為方圓平直，必須準繩，欲正五音，必依六律，此定理也。為學，何

能外此？若無方法，則用力多，成功鮮；反之則事半功倍。故教者，如欲使學者得佳而且大之效果，必不可不告以學習之方法。孟子曰：『大匠誨人必以規矩。』此之謂也。

第二項　孟子之學習法

孟子之學習法有八項。

（甲）知恥　知恥爲孟子學習法之第一要素。其重要原因即（一）學問非易於求得者。學者若不勤苦，恐無得之希望。但通常人無高遠之見解，堅決之意志，大半傾向於怠惰一途之恥字上。依孟氏之見，可作爲學者最善之刺激。例如學者若知恥，學不及人，甚爲羞恥，則彼必能奮發勉強，以脫恥辱。反之，學不如人，毫不介意，甚或教者施以責懲，亦不改悔，焉能向上乎？故孟子曰：『恥之於人大矣，不恥不若人，何若人有。』（二）求學之方法，積極在勤苦，消極則在去私欲。勤正固然係得知識頂妙之路，但欲勤苦，非先去私欲弗成。因物莫能兩大，此勝則彼衰，此衰則彼勝，學者若私欲決不能勤苦，若欲勤苦，不能不去私欲。去私欲之法，最有力者莫過知恥。孟子曰：『人能有所不爲，然後可以有爲。』能有所不爲，即知恥，能知恥，而後能勤苦用功焉。

（乙）盡力　盡力為孟子學習法之第二要義。何以故？因無論為何事業，全非邀倖所能成功，求學亦何嘗不然？求學若想成功，勢非盡力不可。何謂盡力？（一）消極在不依他人催促。因（1）自己若無能力，他人如何賢智，亦不能使己有能力。故孟子曰：『梓匠輪輿，能與人規矩，不能使人巧。』（2）學者不止一人，己無能，教者弗能犧牲其固格律，俯從自己。孟子曰：『大匠不為拙工改廢繩墨，羿不為拙射，變其彀率。』（二）積極在己努力。因教者教若干生徒，勢不能個個耳提面命，最上乘者，作普通講習，授以溫習方法。學者欲明瞭一切，在乎自己。故曰：『君子引而不發，道而立。者，能從之。』依上之論，則有志者，須自為興奮，學業決不致不作。孟子曰：『待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。』『夫道若大路焉，豈難知哉？人病不求耳。』『夫人豈不以勝為患哉？弗為耳。』

（丙）用心　用心為孟子學習法之第三義。亦為求學不可缺之條件。（一）孟子曾云：『權，然後知輕重。度，然後知長短。』彼以為無論為何事，必須有相當之方法，即如用力之事，則氣力為方法，用心之事，則思索為方法。一種特具之相當方法，乃不可缺者。而用心之事，思索方法，尤

不可少。因用心者，多半深微奧妙，惟獨思索道理，方能深出。故孟子曰：「困於心，衡於慮，而後有得。」「心之官則思，思則得之。」（二）用心之事，若不加以思索，則不能了解其理。不了解其理，即不易記憶。即記憶亦易遺忘。即不忘亦不能用。求得智識，不會應用，等於未得。故孟子曰：「……不思則不得也。」是以求學，最貴用心，用心然後能得，不用心必失敗。又曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」「放其心而不知求，哀哉。」求放心，亦即用心思索之意也。

（丁）虛己　虛己爲孟子學習法之第四義。因求學莫貴於多聞多問，欲多聞多問，首須虛己。（一）學者欲要多問，必須有相當之態度，而後他人樂於告誨。使人樂告之態度，即係虛己。虛己者，即表示自己空無所有，而樂取他人所知以爲善。他人見求之之切，自然樂與之談。反之，自以多材多藝，小視一切，則雖仁厚者，亦不能就而教之。故曰：「夫苟好善，則四海之內，皆將輕千里而來告之以善。夫苟不好善，則人將曰，「訑訑，予既已知之矣，訑訑顏色，距人於千里之外。」」（二）欲多問，必須有相當方法，然後他人樂於對答。使人樂答之法，亦係虛己。虛己是去成見及恃有勢之傲態。苟如此，他人觀汝虛心下氣，自然樂於回答。反之，倔強傲慢，無人應對。孟子曰：「挾貴而問，

挾貴而問，挾長而問，挾有勳勞而問，挾故而問，皆所不答也』

(戊) 循規　循規為孟子學習法之第五義。(一)學習須有一定之方法，照方法為之，可事半功倍。教者教授一種教材，不但自己預備教授方法，當能給學者一種學習法，以便有所遵循。在學者方法，教者既與以一種學習法，即應謹慎遵守，以便達到教者所期望。孟子曰：『羿之教人射，必志於彀。學者亦必志於彀。』(二)教者目的，固然是在造就學者。但學者苟不能使他欲望滿足，亦不足使他盡力教誨。使他欲望滿足之方法，即係循規。因遵照教者之學習方法工作，學業必能如彼所期之進步。如此彼豈不樂於訓誨乎？故孟子曰：『大匠誨人，必以規矩。學者亦必以規矩。』此之謂也。

(己) 忍耐　忍耐為孟子學習法之第六義。忍耐之重要原故如下：(一)學習時，有忍耐之性格，順序漸進，不急不燥，不因一時不能得，即棄之他顧，如此方能繼長增高而達極頂，免去功敗垂成之譏。故孟子曰：『有為者，譬若掘井，掘井九軔而不及泉，猶為棄井也。』(二)學習時，能有忍耐性，而後按步就班，慎思明辨。不致一事未畢，因厭煩而改為他事，亦不致未解某理，因懊惱，置之

不理。大概學問必須專心致志，方能達得。孟子曰：『今夫奕之為數，小數也。不專心致志，則不得也。』

（庚）守序　守序為孟子學習法之第七義。守序即不躐等。何以言之？（一）學習最貴順序。順序何以重要乎？因一切教材，全皆前後相貫，深淺相因，由淺入深，從前至後，乃學習當守之步驟。如棄合中段，從前邊淺者而學後邊深者，斷難通達。徒亂心神，耗光陰而已。（二）學習最貴理解透澈，使印像深刻於腦海。因為如此，方能記憶牢固，不易忘卻。欲理解透，印像深，在於學習速度迂緩。蓋迂緩而後溫習時機多，新得觀念不致混淆。反之，一種事理，立即從事其他，縱令一時似乎記憶，移時逾日，非忘不可。所以孟子曰：『其進銳者，其退速。』

（辛）守常　守常為孟子學習法之第八義。（一）學習進步之方法，在薰陶漸染，不在一步登天。即一日所得雖少，久之不斷自多。否則一日所得雖多，而休息十日，不但所得不易完全記憶，即令記憶；亦必不及十日所得之和。故孟子曰：『一日暴之，十日寒之，未有能生者也。』（二）人之腦筋，假使用之不過度，不傷損之，則愈用愈活潑靈敏。若廢而不用，反致悖憊。故孟子喻曰：『山徑之蹊間，介然用之而成路。為間不用，則茅塞之矣。』

第十章 尙論古人

古人崇拜聖賢，常卽堯舜。只因堯舜功業顯著，足爲彼理想中之模範人物，故多舉其言行，而爲後世法。此匪獨儒家爲然，卽道墨雜家亦不外此。孟子謂：『誦其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也，是尙友也。』所謂論世，卽考察時代背景之謂也。卽其書之卒章，歷序羣聖講道統者言之。陳澧謂堯、舜、湯、文王、孔子，非後儒所可擬也。孟子又曰：『禹，稷，顏回，同道。』『曾子，子思，易地則皆然。』所謂地，係指時間空間之環境而言，則謂各人之特殊關係也。在考察時代背景以外，又須注意其特殊之關係，乃臻完備縝密之手續，而批評斯有眞確性。孟子列論『伯夷，聖之淸者也。伊尹，聖之任者也。柳下惠，聖之和者也。孔子，聖之時者也。』蓋謂各人有各人之特性，亦各有相當之成功，不能執一而論，主彼奴此。

第一節 堯舜

書曰：「堯克明峻德，以親九族，平章百姓，協和萬邦，黎民於變時雍。」先修其身而以漸推之於九族，而百姓，而萬邦，而黎民，其重秩位如此，而其修身之道則爲中。其禪舜也，誠之曰：「允執其中」是也。是蓋由種種經驗而歸納以得之者，實爲當日道德界之一大發明，而其所取法者則在天。故孔子曰：「巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉。」至孟子亦崇拜堯舜之爲人，如曰：

「孟子道性善，言必稱堯舜。」（滕文公上）

又曰：

「堯舜性者也。湯武反之也。動容周旋中禮者，盛德之至也。哭死而哀，非爲生者也。經德不回，非以干祿也。言語必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣。」（盡心下）

又曰：

「堯舜性之也。湯武身之也。五霸假之也。久假而不歸，惡知其非有也。」（盡心上）

此皆道德之腹溢而爲文字者，誠於中形於外，不可以僞爲者也。其論堯舜處事制物之義曰：

『君子之於物也，愛之而弗仁。於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。』（盡心上）

又曰：

『知者無不知也，當務之爲急。仁者無不愛也，急親賢之爲務。堯舜之知，而不徧物，急先務也。堯舜之仁，不徧愛人，急親賢也。』（盡心上）。

其論堯之讓禪於舜，而謂堯薦舜於天，君位非私相授受也。如曰：

『萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否。天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事示之者，如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下。諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯。大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天，而天受之，暴之於民，而民受之。故曰天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「敢問薦之於天，而天受之，暴之於民，而民受之，如何？」曰：「使之主祭而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之。故曰：天子不能以天下與人。

舜相堯二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰：天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。大誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽，此之謂也。」』（萬章上）

孟子學說最合世界大同公理，民貴獨夫等說，尤具共和之精神，爲二千年其他載籍所遠不及。此章主旨亦同，而兼天人二義，立言尤爲通達精到。蓋共和之真諦，在合大多數之公意，此大多數之公意，非僅民字所得而包，不得不屬之於天，而其實仍自人心之同然者。微之天視民視，天聽民聽，其義實精妙絕倫。歐美最近之政治家，持論不能有過也。

至於舜，則又以中之抽象名稱，適用於心性之狀態，而更求其切實。其命夔教冑子曰：直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲，言涵養心性之法不外乎中也。其於社會道德，則明著愛有差等之義，命契曰：百姓不親，五品不遜，汝爲司徒，敬敷五教在寬。五品五教，皆謂於社會間，因其倫理關係之類別而有特別之道德也。五倫之教，所謂父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信是也。

其實不外乎執中，惟各因其關係之不同，而別著其德之名耳。由是而知中之爲德，有內外兩方面之作用，內以修己外以及人，爲社會道德至當之標準。舜之人格偉大，古昔多有所述，孟子嘗爲表彰之。如曰：

『舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。』（盡心上）

聞一善言則從之，見一善行則識之，譬若江河之流無能禦止其所欲行，非聖賢果能如是乎？其論舜之大孝，見其答萬章之問：

『萬章問曰：「舜往于田，號泣於旻天，何爲其號泣也？」孟子曰：「怨慕也。」萬章曰：「父母愛之，喜而不忘。父母惡之，勞而不怨。然則舜怨乎？」曰：「長息問於公明高曰：「舜往于田，則吾既得聞命矣。號泣于旻天于父母，則吾不知也。」公明高曰：「是非爾所知也。」夫公明高以孝子之心爲不若是恝，「我竭力耕田，共爲子職而已矣。父母之不我愛，於我何哉？」帝使其子九男二女，百官牛羊，倉廩備，以事舜於畎畝之中。天下之士，多就之者，帝

將胥天下而遷之焉。爲不順于父母，如窮人無所歸。天下之士悅之，人之所欲也，而不足以解憂。好色，人之所欲，妻帝之二女，而不足以解憂。富，人之所欲，富有天下，而不足以解憂。貴，人之所欲，貴爲天子，而不足以解憂。人悅之，好色，富，貴，無足以解憂者，惟順于父母，可以解憂。人少，則慕父母。知好色，則慕少艾。有妻子，則慕妻子。仕，則慕君。不得于君，則熱中。大孝終身慕父母，五十而慕者，予於大舜見之矣。」（萬章上）

曾子曰：「父母愛之，喜而不忘，父母惡之，勞而無怨。」此大舜之孝心也。又曰：

「天下大悅而將歸己。視天下悅而歸己，猶草芥也，惟舜爲然。不得乎親，不可以爲人。不順乎親，不可以爲子。舜盡事親之道，而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫，而天下化。瞽瞍底豫，而天下之爲父子者定，此之謂大孝。」（離婁上）

瞽瞍頑父也，盡其孝道而頑父致樂，使天下化之，爲父子之道者定也。由是可知天下化天下定而後謂之大孝，舜之所以爲聖在此。

其論舜之愛弟，如曰：

「萬章問曰：「象日以殺舜爲事，立爲天子則放之，何也？」孟子曰：「封之也，或曰放焉。」萬章曰：「舜流共工於幽州，放驩兜於崇山，殺三苗於三危，殛鯀於羽山，四罪而天下咸服，誅不仁也。象至不仁，封之有庳。有庳之人，奚罪焉。仁人固如是乎？在他人則誅之，在弟則封之，」曰：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。親之欲其貴也，愛之欲其富也。封之有庳，富貴之也。身爲天子，弟爲匹夫，可謂親愛之乎？」」（萬章上）

至舜之道德，亦捨己從人，與人爲善。孟子曰：

「子路，人告之以有過則喜。禹聞善言則拜。大舜有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人以爲善。自耕稼陶漁以至爲帝，無非取於人者。取諸人以爲善，是與人爲善者也。故君子莫大乎與人爲善。」（公孫丑上）

朱晦庵釋之曰：與，猶助也。取彼之善，而爲之於我，則彼益勸於爲善矣，是我助其爲善也。能使天下之人，皆勸於爲善，君子之善，孰大如此。

第二節　禹湯

禹治水有大功，克勤克儉，而又能敬天。孔子曰：『禹吾無間然矣。菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。』孟子所論禹之行爲曰：

『禹惡旨酒而好善言。』（離婁下）

至其治水之功，頗偉著，孟子曰：

『當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸偪人，獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，瀹濟漯，而注諸海；決汝漢，排淮泗，而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入。（滕文公上）

又曰：

『禹思天下有溺者，由己溺之。』（離婁下）

夏禹爲中國第一個大兼愛主義家。他所行所爲，都處處表現他的兼愛的精神，都處處表現他力行的主義。他待人如己，視天下爲一家，這就是他兼愛的精神。他治洪水十三年，三過家門而不入，這是他的力行主義。

夏殷之間，政治界之變象，莫大於湯之革命。其事雖與尊崇秩序之習慣，若不甚合。然古人號君曰天子，本有以天統君之義，而天之聰明明威，皆託於民，故獲罪於民者，卽獲罪於天。湯之革命，順乎天而應乎民，與古昔倫理，君臣有義之教，不相背也。孟子論湯之放桀，謂之誅一夫。如曰：

『齊宣王問曰「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰「於傳有之。」曰「臣弑其君，可乎？」曰「賊仁者，謂之賊。賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」』（梁惠王下）

荀子亦曰：

『誅暴國之君，若誅獨夫。湯武非取天下也。修其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡，故桀紂無天下，而湯武不弑君。』（荀

子正論篇)

此與孟子說同。

孟子主施行仁政，係在保民，遇有殘民之君，得起而誅之，其論湯亦係此旨。如曰：

『齊人伐燕，取之。諸侯將謀救燕。宣王曰：「諸侯多謀伐寡人者，何以待之？」孟子對曰：「臣聞七十里為政於天下者，湯是也，未聞以千里畏人者也。」書曰：「湯一征，自葛始，天下信之。東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨。」曰：「奚為後我。」民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變。誅其君而弔其民，若時雨降。民大悅。書曰：「後我后，后來其蘇。」』

(梁惠王下)

如斯攻伐，其目的僅在救民於水火之中，無他道也。

第三節　文王

諸聖賢中，為孟子最崇拜者，首推文王。其倡性善，談仁義，言王政，莫不出自文王。實則文王之

行學，至孟子始發揮而光大之。孟子書講道統多述文王之德，此四章也。

文王與民偕樂。如曰：

「文王以民力為臺為沼，而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚鼈。古之人與民偕樂，故能樂也。」（梁惠王上）

又曰：

「齊宣王問曰：「文王之囿，方七十里，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「若是其大乎？」曰：「民猶以為小也。」曰：「寡人之囿，方四十里，民猶以為大，何也？」曰：「文王之囿，方七十里，芻蕘者往焉，雉兔者往焉，與民同之。民以為小，不亦宜乎？」」（梁惠王下）

文王之施仁政。如曰：

「文王視民如傷。」（離婁下）

「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者，文王發

政施仁，必先斯四者。」（梁惠王下）

陳澧曰：此孟子所述古書，可作一部周禮讀之，且在周公制禮之前矣。孟子以井田世祿告滕文公，又言市廛而不征，關譏而不征，耕者助而不稅，皆本於此。戴盈之曰：什一去關市之征，今茲未能。亦必孟子以此二事勸之也。以此知孟子所言王政，皆文王之政，所謂師文王者在此也。（東塾讀書記）

又曰：

「伯夷辟紂，居北海之濱，聞文王作，興曰：『盍歸乎來，吾聞西伯善養老者。』太公辟紂，居東海之濱，聞文王作，興曰：『盍歸乎來。吾聞西伯善養老者。』二老者，天下之大老也，而歸之，是天下之父歸之也，天下之父歸之，其子焉往。諸侯有行文王之政者，七年之內，必為政於天下矣。」（離婁上）

（[illegible]）西伯　伯夷伊尹柳下惠

趙岐云：孟子反覆差次伯夷，伊尹，柳下惠之德數章陳之，蓋其留意者也。孟子曰：

『居下位不以賢事不肖者，伯夷也。五就湯五就桀者，伊尹也。不惡汙君，不辭小官者，柳下惠也。三子者不同道，其趨一也。一者何也？曰：仁也。君子亦仁而已矣，何必同？』（告子下）

又曰：

『聖人百世之師也，伯夷，柳下惠是也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。聞柳下惠之風者，薄夫敦，鄙夫寬。奮乎百世之上，百世之下，聞者莫不興起也。非聖人而能若是乎？而況於親炙之者乎？』（盡心下）

又曰：

『伯夷非其君不事，非其友不友，不立於惡人之朝，不與惡人言。立於惡人之朝，與惡人言，如以朝衣朝冠，坐於塗炭。推惡惡之心，思與鄉人立，其冠不正，望望然去之，若將浼焉。是故諸侯雖有善其辭命而至者，不受也。不受也者，是亦不屑就已。柳下惠不羞汙君，不卑小官，進不隱賢，必以其道，遺佚而不怨，阨窮而不憫。故曰：『爾為爾，我為我，雖袒裼裸裎於我

側，爾焉能浼我哉？」故由由然與之偕，而不自失焉，援而止之而止。援而止之而止者，是亦不屑去已。孟子曰：「伯夷隘，柳下惠不恭。隘與不恭，君子不由也。」」（公孫丑上）

又曰：

「伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。非其義也，非其道也，祿之以天下弗顧也，繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。湯使人以幣聘之，囂囂然曰：「我何以湯之聘幣為哉？我豈若處畎畝之中，山是以樂堯舜之道哉？」湯三使往聘之。既而幡然改曰：「與我處畎畝之中，山是以樂堯舜之道，吾豈若使是君為堯舜之君哉？若使是民為堯舜之民哉？吾豈若於吾身親見之哉？天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也，予將以斯道覺斯民也，非予覺之而誰也？」思天下之民，匹夫匹婦，有不被堯舜之澤者，若己推而內之溝中。其自任以天下之重如此。」（萬章上）

不以三公易其介，柳下惠之清也。一介不取，伊尹之清也。故曰：聖人之行不同。歸絜其身而已矣。顧亭林云：以伊尹之元聖，堯舜其君其民之盛德大功，而其本乃在乎千駟一介之不視不取。：

……柳下惠之和其本者亦在介，不然則同乎流俗，合乎汙世矣，何謂和乎？

王應麟云：孟子學伊尹者也，「當今之世，舍我其誰哉？」亦是聖人之任。又孟子言非其道，則一簞食不可受於人，與伊尹言非其道，一介不取諸人，若合符節也。

第十一章　諸家學說之批評

戰國之時，學說紛歧，卽儒亦分爲八，小人儒，賤儒，瞀儒，皆次第出現，祇談儒家之末節，而忘孔道之大體。至諸家中爲時代之產物而成危險的主義者，則兵家，法家，縱橫家，功利家是也。其爲時代思潮之反應，而走極端之主張者，道家，墨家，農家是也。又有敷衍因循以求苟且生息於惡劣之社會爲主義者，卽鄉愿是也。其時思想界情形，大概如此。此各派所持之主義，皆與儒家發生多少之衝突，而尤在當時思想界中具有重大之勢力，其學說尤近道理而尤與儒家有隱滑至深之衝突者，則墨家是也。孟子既以繼孔子之志願，承儒家之道統，故大聲疾呼，以拒墨爲最大之任務。至謂「能言拒楊墨者，聖人之徒也。」可以見其用力之猛矣。

陳澧論孟子之距諸家云：離婁章極論爲政用先王之道，當時諸子之說幷作，皆不法先王而自爲說也。孟子距楊墨。楊朱，老子弟子。距楊朱，卽距道家矣。善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊，

任土地者次之，則兵家，縱橫家，農家皆距之矣。省刑罰，可以距法家。生之謂性也，猶白之謂白與，可以距名家。天時不如地利，可以距陰陽家。夫道一而已矣，可以距雜家。齊東野人之語，非君子之言，可以距小說家。此孟子所以爲大儒也。

第一節　楊墨

自戰國至漢初舉古之聖賢者，往往以孔墨并稱，楊墨之學普及，概可想見。故諸家批評之論調，自屬獨多。但楊墨能獨創一格，而且與他家之主張，有極端不相容之處，即惹起各家之反動，最嚴厲者厥爲孟子。其實楊朱之爲我主義，即一介不以取諸人，一介不以與諸人之意。墨子之兼愛主義，即愛物仁民之意。不過儒家講獨善其身以外，尤須兼善天下，邦無道之時，固然許以身殉道，邦有道之時，亦須以道殉身，而與楊朱的極端爲我主義則大相逕庭矣。孟子雖講仁民愛物，但有差等，非謂『親親而仁民，仁民而愛物，』即『仁者無不愛也，急親賢之爲務，』與墨子之極端爲人主義，亦迥乎不同矣。兩家學說，既有異點，各人欲建設各人之主張，必先破壞他家之議論。墨子

旣隨儒而毀孔，但對親親一層，根本卻不贊成，更激起孟子之反動。如曰：

『聖王不作。諸侯放恣。處士橫議。楊朱墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：「庖有肥肉，廐有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率禽獸而食人也。」楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食，吾爲此懼。閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事。作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。昔者禹抑洪水，而天下平。周公兼夷狄，驅猛獸，而百姓寧。孔子成春秋，而亂臣賊子懼。詩云：「戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。」無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。』（滕文公下）

又曰：

『楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之。』（盡心上）

『摩頂放踵，利天下爲之，』雖是闢墨，實足以譽墨。蓋「爲身之所惡，以成人之所急。」正爲

墨學之特色焉。

孟子又曰：

『楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。』（滕文公下）

因彼將楊墨之主張，認爲邪說異端，甚至於罵墨子的兼愛爲無父，爲禽獸。其實墨子在兼愛篇首言孝慈，子弟視父兄若其身，父兄視子弟亦若其身。孟子誣爲無父，爲禽獸，未免言之失當耳。

第二節　告子

告子曰：生之謂性。此言與生俱來者也。卽孟子所謂非由外鑠我也，我固有之也。其解性字本不誤。其誤在以仁義爲非固有。夫但知固有爲性，而不知仁義爲固有，則性中固有者，惟食色而已，如此則人之性眞猶犬牛之性矣。故孟子必指出仁義禮智爲固有，固有卽良知也。夫仁義禮智，旣爲吾人所固有，故人之爲善，有自然而然之勢，毫無待乎矯飾。告子之論性，異乎孟子，爲人所易知。然二氏之異，初不僅在告子主性無善無不善，孟子主性善。而在前者以性善有待於人，而後者以

性善爲順乎本性。觀其辯曰：

『告子曰：「性猶湍水也，決諸東方，則東流；決諸西方，則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙，激而行之，可使在山，是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。」』（告子上）

又曰：

『告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」』（告子上）

又曰：

『告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也。猶彼白而我白之，從其白於外也。故謂之外也。」曰：

「異於白馬之白也，無以異於白人之白也。不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也。是以我爲悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長。是以長爲悅者也，故謂之外也。」曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」』（告子上）

又曰：

『告子曰：「性猶杞柳也，義猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。」孟子曰：「子能順杞柳之性，而以爲桮棬乎？將戕賊杞柳，而後以爲桮棬也？如將戕賊杞柳而以爲桮棬，則亦將戕賊人以爲仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」』（告子上）

一曰戕賊，一曰順，此則二氏之大別也。抑人性之善，無論賢愚，皆無差別。

『口之於味也，有同耆焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。於心，獨無所同然乎。心之所同然者，何也？謂理也，義也。』（告子上）

賢愚之別，卽在賢者能保此而勿喪，能推其所爲；愚者則不能盡性，甚或喪其所性。孟子謂

『堯舜性之也。』人誠能盡性，則人皆可以爲堯舜，所謂聖人與我同類者，此則孟子之平等主義，又以性善爲之基矣。

告子言食色性也，孟子毫不與辯，且於他處自謂『形色天性也。』又曰：『天下之士悅之，人之所欲也。好色，人之所欲。富，人之所欲。貴，人之所欲。』『欲貴者，人之同心也。』明乎仁義禮智之性之外，別有食色欲爲性矣。然孟子雖明知食色欲之爲性，亦不謂性而謂命。卽仁義禮智之爲命者，亦不謂命而謂性。其言曰：

『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。』（盡心下）

口目耳鼻四肢之於味，色，聲，臭，安佚，性也。然孟子不曰之性者，恐人之藉口於性，因以放縱而無忌憚也。知性中之有命，則人自然安身立命，而一切嗜欲，莫非天機，毫無染着所在矣。此則孟子所以言性善之微意。夷考其實，則孟子固明言性可以爲善，亦可以爲惡也。

第三節　兵家

吾國古代聖賢，素愛和平，志在仁民，故有非戰之議，廢兵之舉，古書臚列，在在可考。如帝堯之協和萬邦；武王之偃武修文；孔子之去兵；墨子之非攻；孟子之威天下不以兵革之利；左傳之在德不在險；與夫歷代詩人描寫從軍之苦況；并古今一般人士之言論，以爲湯武之征誅，遠不如唐虞之揖讓，又若五霸七雄之事業，鄙薄秦皇漢武之黷武窮兵。此爲吾國古來之賢儒反對用兵之觀念，亦爲早倡廢兵運動之先聲也。

然古代諸聖賢中反對兵家者，以孟子爲尤激烈。曰：『善戰者服上刑，』曰：『春秋無義戰。』關於此類之文句，在孟子書中屢見不一見。茲再引其非戰之理論：

『魯欲使愼子爲將軍。孟子曰：「不教民而用之，謂之殃民。殃民者，不容於堯舜之世。一戰勝齊，遂有南陽，然且不可。」愼子勃然不悅曰：「此則滑釐所不識也。」曰：「吾明告子。天子之地方千里，不千里，不足以待諸侯。諸侯之地方百里，不百里，不足以守宗廟之典籍。周

公之封於魯，爲方百里也。地非不足，而儉於百里。太公之封於齊也，亦爲方百里也。地非不足也，而儉於百里。今魯方百里者五。子以爲有王者作，則魯在所損乎？在所益乎？徒取諸彼以與此，然且仁者不爲，況於殺人以求之乎？君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已。」』（告子下）

古今以來之戰爭，其目的不外爭權奪利，無他意義。『徒取諸彼以與此，然且仁者不爲，況於殺人以求之乎』此可爲軍閥家之當頭棒也。

孟子又曰：

『有人曰：「我善爲陳，我善爲戰。」大罪也。國君好仁，天下無敵焉。南面而征，北狄怨，東面而征，西夷怨。曰：「奚爲後我？」武王之伐殷也，革車三百兩，虎賁三千人。王曰：「無畏！寧爾也，非敵百姓也。」若崩厥角稽首。征之爲言正也。各欲正己也，焉用戰？』（盡心下）

又曰：

『求也爲季氏宰，無能改於其德，而賦粟倍他日。孔子曰：「求，非我徒也。小子鳴鼓而攻之，

可也。」由此觀之，君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。況於爲之強戰，爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑，連諸侯者，次之。闢草萊，任土地者，次之。」（離婁上）

孟子之禁攻寢兵，發揮淋漓盡致。惜乎孟學二千餘年以來，未嘗一行於天下，吾人處此時代，應發皇而光大之。今日世界已成戰爭之場，使彼戰爭之邦，得聞孟子非戰之說，以戢其相攻之野心，而使其有仁愛之同情，則不難一舉戰爭之場，而變爲和平世界。是以孟學，有功於人類者多矣。

第四節　縱橫家

縱橫家本出於鬼谷子。其學問，亦是道術陰陽消息之理，揣摩人事變化的定則，而爲其捭闔之作用。所以縱橫家之原理，實承黃老太公之術，與南方思想之根據頗爲相同。鬼谷子戰國時隱於潁川陽城，其徒蘇秦張儀，藉師說而取富貴，時主合縱或主連橫，以致戰無虛日。孟子最痛詆之。曰：

『善戰者，服上刑。連諸侯者，次之。』（離婁上）

且認其所行，爲非大丈夫之舉。如曰：

『景春曰：「公孫衍，張儀，豈不誠大丈夫哉？一怒而諸侯懼，安居而天下熄。」孟子曰：「是焉得爲大丈夫乎？子未學禮乎？丈夫之冠也，父命之。女子之嫁也，母命之，往送之門，戒之曰：「往之女家，必敬必戒，無違夫子。」以順爲正者，妾婦之道也。居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志，與民由之。不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。」』（滕文公下）

縱橫家，亦有長處，是在明於利害，議論易於動人，幾於使人不能不信服之。在當時蘇張所至之處，莫不言聽計從，毫無韓非說難那種道理，誠爲應用上最有實效者耳。但彼輩只圖苟且成就一時間之勢力，並無明瞭的與永久的政治上的主張，此其短處。至縱橫家之個人人格，亦只知勢位富厚，尤爲人所不齒。

第五節　農家

許行係戰國時爲神農家言者，彼雖以農事自己標榜，然仍由道家思想蛻化而來。其學說孟子有所記載。錄之如下：

「有爲神農之言者，許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：「遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而爲氓。」文公與之處。其徒數十人，皆衣褐，捆屨，織席，以爲食。陳良之徒陳相，與其弟辛，負耒耜而自宋之滕。曰：「聞君行聖人之政，是亦聖人也，願爲聖人氓。」陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。陳相見孟子，道許行之言曰：「滕君則誠賢君也。雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饔飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？」孟子曰：「許子必種粟而後食乎？」曰：「然。」「許子必織布而後衣乎？」曰：「否。許子衣褐。」「許子冠乎？」曰：「冠。」曰：「奚冠？」曰：「冠素。」曰：「自織之與？」曰：「否，以粟易之。」曰：「許子奚爲不自織？」曰：「害於耕。」曰：「許子以釜甑爨，以鐵耕乎？」曰：「然。」「自爲之

與？」曰：「否。以粟易之。」「以粟易械器者，不爲厲陶冶，陶冶亦以其械器易粟者，豈爲厲農夫哉？且許子何不爲陶冶，舍皆取諸其宮中而用之？何爲紛紛然與百工交易？何許子之不憚煩？」曰：「百工之事，固不可耕且爲也。」「然則治天下，獨可耕且爲與？有大人之事，有小民之事。且一人之身，而百工之所爲備，如必自爲而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。……」……「從許子之道，則市賈不貳，國中無僞。雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同，則賈相若。麻縷絲絮輕重同，則賈相若。五穀多寡同，則賈相若。屨大小同，則賈相若。」曰：「夫物之不齊，物之情也。或相倍蓰，或相什百，或相千萬。子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同賈，人豈爲之哉？從許子之道，相率而爲僞者也，惡能治國家？」』（滕文公上）

許行係社會革命家，無政府主義者。彼惡滕君與民幷耕而食，其所云有倉廩府庫，卽係厲民自養，是種主張，卽要廢除當時政府之形式。在許行之理想社會，當然無有錢幣一物，只用物品類似之數量，假定價格，以爲折中之交換，而供大家之需要。惜其幷耕之方法，與交換之標準，未曾詳

言。吾人未能覩其學說之全體。莊子之無政府主義，祇是渾渾沌沌，夢想太古無爲之狀態。許行之道，更進一步，定一種可以着手實行之辦法。此許行之思想，較諸他家自勝一籌矣。孟子只泥於周孔派舊學說，不甚了解許行之意，漫然駁斥耳。

第六節　陳仲子

戰國時之無政府主義者許行而外，尚有陳仲子其人。仲子爲齊國之同族，居于於陵，人稱之爲於陵子。其生平事蹟，已不可考。至其學說則於高士傳，孟子，戰國策諸書中，能得一二。又其所著之於陵子一書，完全發揮其無政府思想，所論頗精刻獨到。茲引孟子之言：

「匡章曰：「陳仲子豈不誠廉士哉？居於陵，三日不食，耳無聞，目無見也。井上有李，螬食實者過半矣。匍匐往，將食之，三咽，然後耳有聞，目有見。」孟子曰：「於齊國之士，吾必以仲子爲巨擘焉。雖然，仲子惡能廉？充仲子之操，則蚓而後可者也。夫蚓，上食槁壤，下飲黃泉。仲子所居之室，伯夷之所築與？抑亦盜跖之所築與？所食之粟，伯夷之所樹與？抑亦盜跖之所樹

與？是未可知也。」曰：「是何傷哉？彼身織屨，妻辟纑，以易之也。」曰：「仲子齊之世家也。兄戴，蓋祿萬鍾。以兄之祿，爲不義之祿，而不食也。以兄之室，爲不義之室，而不居也。辟兄離母，處于於陵。他日歸，則有饋其兄生鵝者，已頻顣曰：「惡用是鶃鶃者爲哉？」他日，其母殺是鵝也，與之食之。其兄自外至，曰：「是鶃鶃之肉也。」出而哇之。以母則不食，以妻則食之。以兄之室則弗居，以於陵則居之。是尙爲能充其類也乎？若仲子者，蚓而後充其操者也。」」

（滕公文下）

又曰：

「仲子不義與之齊國而弗受，人皆信之，是舍簞食豆羹之義也。人莫大焉亡親戚，君臣，上下。以其小者，信其大者，奚可哉？」（盡心上）

上述陳仲子身織屨，妻辟纑，易以爲食，以兄之祿爲不義之祿而不食，以兄之室爲不義之室而不居，避兄離母，處于於陵。可見陳仲子之人格何等高潔，不合汙流，而孟子反責其爲不義，毋乃太過乎？

戰國策亦述其上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯。不臣王，不交諸侯，不義之祿不食，不義之室不居，齊楚屢徵以相而不就，此爲其反對附級制度也。避兄離母，下不治其家，此爲其破毀家族制度也。織屨灌園，是彼實行勞工主義，織屨易以爲食，爲彼反對經濟制度，此爲陳仲子學說之大要也。

附錄一

孟子年表（從狄子奇孟子編年）

紀年			紀事	
西曆	周王	孟子	列國	孟子
前三七二	烈王四	一		四月二日生。
前三五九	顯王一〇	一四	秦以衛鞅爲左庶長，定變法之令。	

前三五八	顯王一一	一五		學於鄒。
前三五四	顯王一五	一九	秦取魏少梁。魏伐趙，圍邯鄲。	
前三五三	顯王一六	二〇	齊用孫臏策，伐魏救趙，敗魏桂陵。	
前三五一	顯王一八	二二	鄭以申不害爲相。	
前三五〇	顯王一九	二三	秦徙都咸陽，初廢井田。	
前三四一	顯王二八	三二	魏復伐邯鄲。齊救邯鄲。伐魏。敗魏於馬陵，殺其將龐涓，虜太子申。	

前三四〇	顯王二九	三三	秦封衛鞅爲商君。魏徙都大梁。	
前三三八	顯王三一	三五	秦人誅衛鞅，滅其家。	
前三三三	顯王三六	四〇	秦以公孫衍爲大良造。六國合從以擯秦，以蘇秦爲從約長。	
前三三二	顯王三七	四一	秦公孫衍以齊梁之師伐趙。蘇秦去趙，適燕，從約皆解。	始客鄒。
前三三一	顯王三八	四二		居於平陸。
前三三〇	顯王三九	四三		由鄒之任，見季子。

前三二九	顯王四〇	四四		由平陸之齊。
前三二八	顯王四一	四五		爲賓師于齊。
前三二七	顯王四二	四六	張儀相秦。	在齊。
前三二六	顯王四三	四七		去齊之宋。滕文公之楚，過宋，見孟子。
前三二五	顯王四四	四八	齊宣王置稷下館，招賢者。騶衍，淳于髡，田駢，接子，慎到，環淵之徒，皆賜列第，爲上大夫。	由宋反鄒。
前三二四	顯王四五	四九		自鄒之滕。陳相見孟子，道許行之言。

年代	周王	年歲	大事	孟子
前三二三	顯王四六	五〇	齊築薛。	在滕。
前三二二	顯王四七	五一	張儀相梁。	去滕，反鄒。
前三二一	顯王四八	五二		居鄒。
前三二〇	慎靚王元	五三		適梁。
前三一九	慎靚王二	五四	梁惠王卒。	去梁適齊。
前三一八	慎靚王三	五五	滕文公卒（？）。六國伐秦，攻函谷關。齊大夫殺蘇秦。	爲卿于齊，出弔于滕，蓋大夫王驩輔行。

前三一七	慎靚王四	五六	張儀復歸相秦。	自齊葬於魯。
前三一六	慎靚王五	五七	燕王噲以國讓其相子之。	居魯。
前三一五	慎靚王六	五八		自魯反齊。
前三一四	赧王元	五九	齊伐燕取之。醢子之，殺故燕君噲。燕人畔。	去齊之宋。
前三一三	赧王二	六〇	楚屈匄伐秦。	遇宋牼于石邱。
前三一二	赧王三	六一	魯使樂正克爲政。	自宋如薛。

前三一一	赧王四	六二	秦使張儀說六國,連橫以事秦。封儀爲武信君。	自薛之滕,不遇,旋反鄒自是轍迹終焉。
前三〇九	赧王六	六四	張儀死於魏。	
前二九二	赧王二三	八一	秦大良造白起攻魏,取垣。攻鄭取宛。	
前二八九	赧王二六	八四	秦大良造白起伐魏,取六十一城。秦自稱西帝。	正月十五日卒。

附錄二

孟子用書舉要

解釋義理

漢趙岐注十四卷　江西本。商務印書館四部叢刊本。

宋孫奭音義二卷　通志堂本，抱經堂校本，士禮居刊蜀大字本。

宋孫奭疏十四卷　朱熹云：『邵武士人假託，蔡季通識其人。』

宋朱熹孟子集註　清內府仿宋本。吳志忠仿宋本，附考證。明刊仿宋大字本。

清焦循孟子正義　經解本。

尹焞孟子解

黃宗羲孟子師說

張栻孟子解

後漢趙岐章指二卷篇敍一卷 玉函山房本。

後漢程曾章句一卷 玉函山房本。

後漢高誘章句一卷 玉函本。

後漢劉熙注一卷 玉函本。

後漢鄭元注一卷 玉函本。

綦毋邃注一卷 拜經樓叢書本。

唐陸善經注一卷 玉函本，

唐張鎰音義一卷 玉函本。

唐丁公著手音一卷 玉函本。

宋熙時子注 海函本。

宋劉敞注 藝海珠塵本。

羣經平議卷三十二清俞樾著　春在堂叢書本。

陳士元孟子雜記　湖海樓叢書本。

校勘考異

清阮元孟子校勘記　經解本。

清俞樾古書疑義舉例　春在堂叢書本。單行本。

蔣仁榮孟子音異考證

翟灝孟子考異　經解本。

問題討論

清陳澧東塾讀書記卷三

清戴震孟子字義疏證　戴氏遺書本。

中國哲學史大綱卷上胡適著　商務印書館本。

先秦政治思想史梁啓超著　商務本。

研究孟子時參看上兩書，可以助興味。

孟子政治哲學陳顧遠著　泰東圖書局本。

事蹟考證

清閻若璩孟子生卒年月考　經解本。

狄子奇孟子編年

曹子升孟子年譜

黃本驥孟子年譜

汪椿孟子編年

任啓運孟子考異

周廣業孟子四考

任兆麟孟子時事略

崔述孟子事實錄　崔東壁遺書本。　陳履和刻本。

魏源孟子編年

林春溥孟子時事年表

文法研究

清趙大浣增補蘇批孟子　通行本。

高步瀛孟子文法　直隸書局本。

選擇精要

宋朱熹孟子要略五卷　漢陽劉氏刻本。　傳忠書局本。

繆天綬選注孟子　商務本。

民國十五年十一月二十一日槃特脫稿於廣州十桼軒

